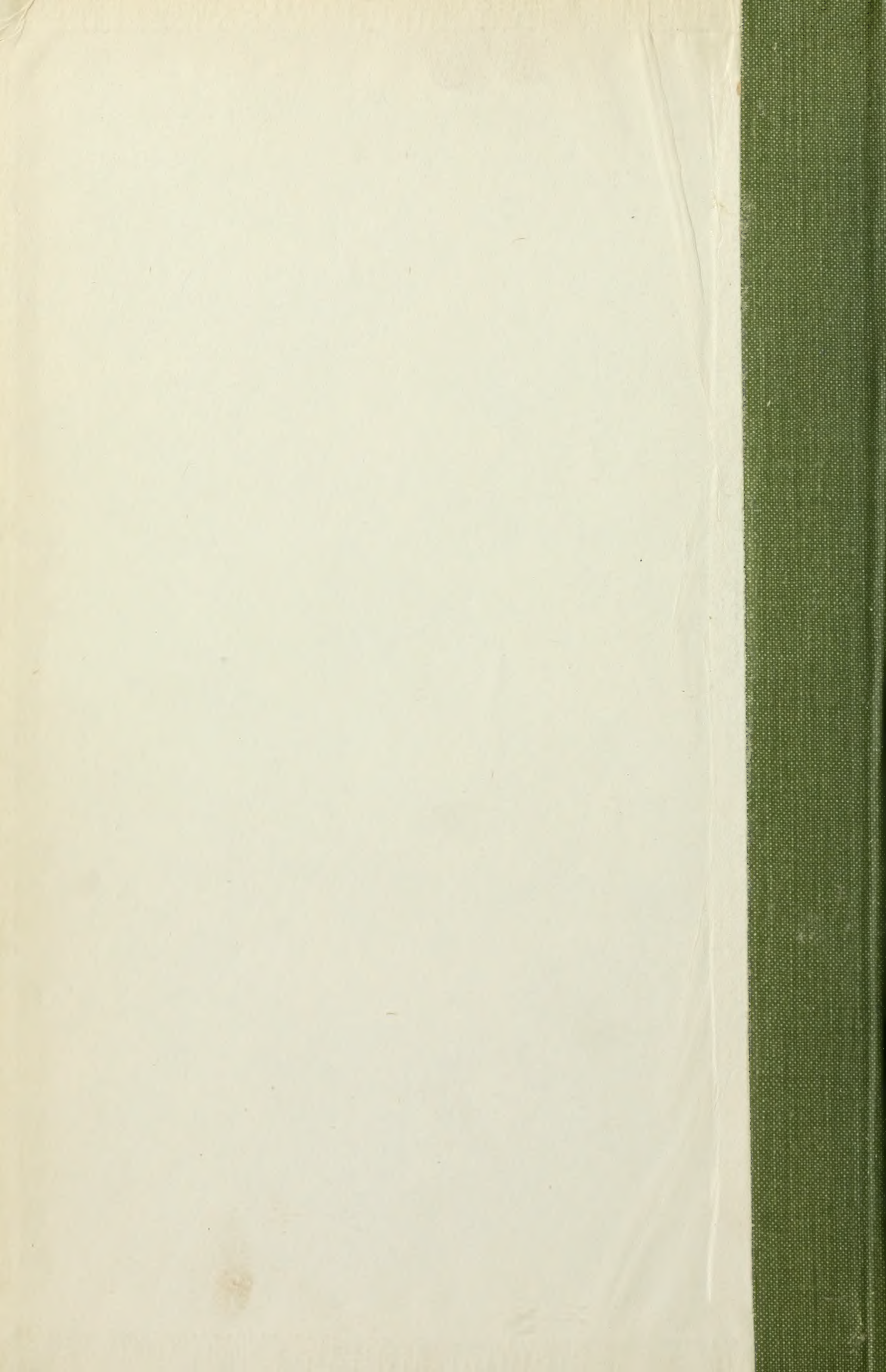
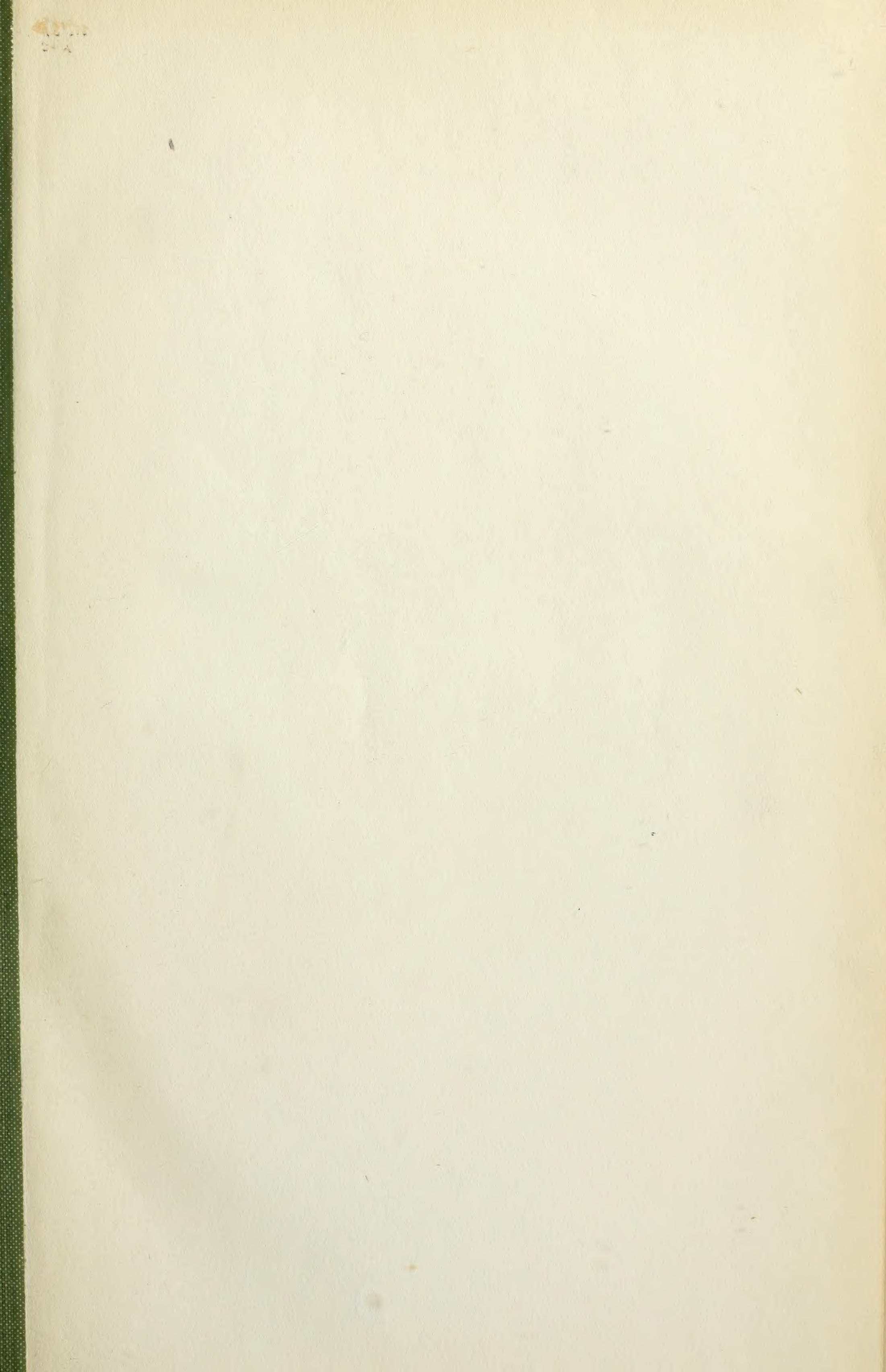
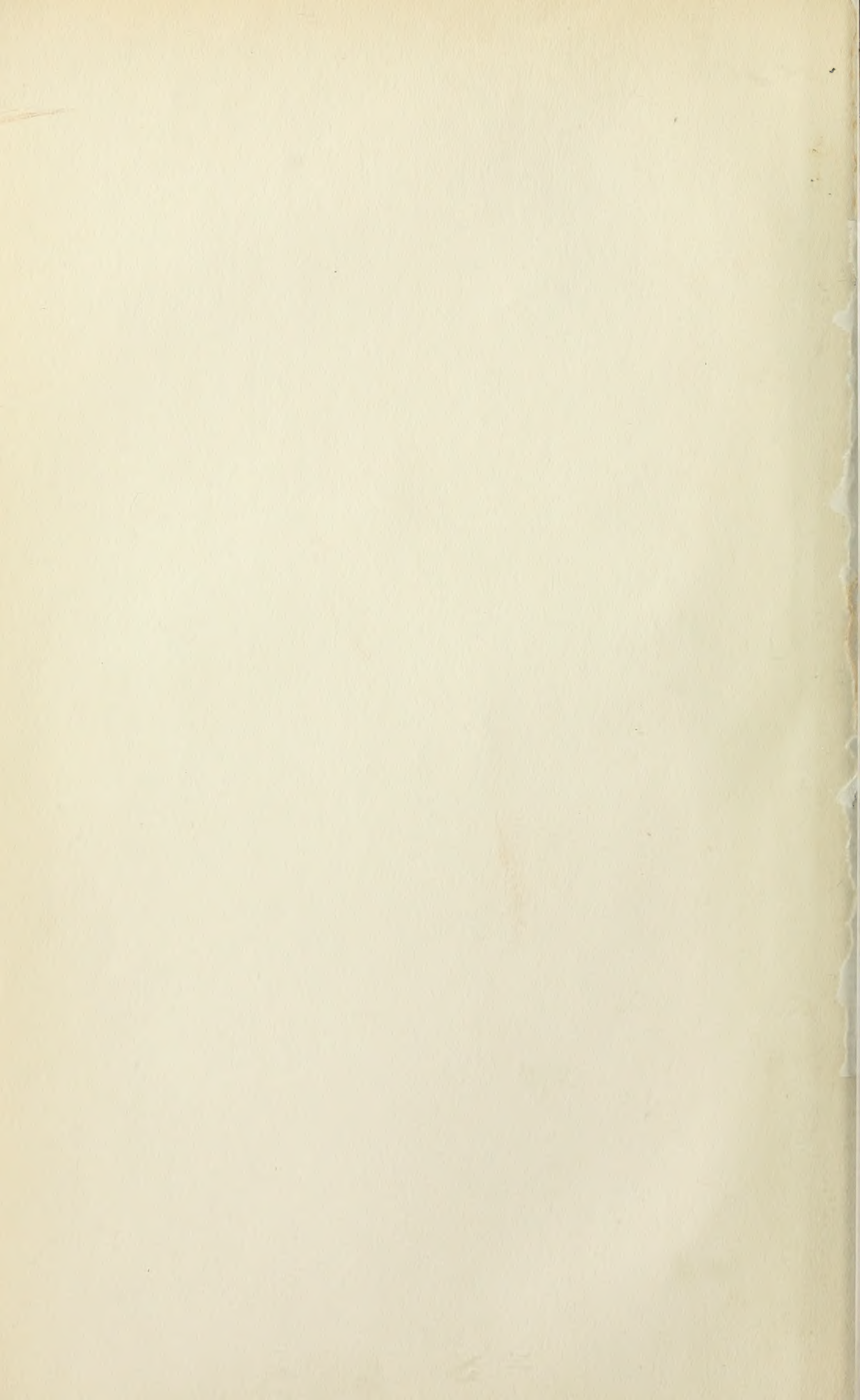

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309664 9











WILHELM VATKE'S

HISTORISCH-KRITISCHE EINLEITUNG

IN DAS

ALTE TESTAMENT.

NACH VORLESUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. HERMANN G. S. PREISS.

MIT EINEM VORWORT

VON

D. A. HILGENFELD.

BONN,
VERLAG VON EMIL STRAUSS.
1886.

Vorwort.

Es war eine glänzende Zeit der Berliner Hochschule, als Wilhelm Vatke in dem ereignisvollen Juli 1830 unter G. F. W. Hegel als deren Rektor, Philipp Marheineke als theologischem Dekan seine akademische Laufbahn begann. Das berühmteste Mitglied der theologischen Fakultät, Friedrich Schleiermacher, hatte jedoch ein Jahr zuvor in banger Ahnung an Friedrich Lücke geschrieben: „Der Boden hebt sich schon unter unsern Füssen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb der Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären." Und zu dieser Fakultät gehörte bereits E. W. Hengstenberg. Kein Wunder, dass der junge theologische Docent ein Jahr nach Schleiermachers Tode durch sein mit dem „Leben Jesu" von D. F. Strauss gleichzeitiges Werk: „Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt", Teil I, 1835, ebensowohl seinen wissenschaftlichen Ruf als auch seinen Verruf bei der aufkommenden Rückschritts-Theologie begründete. Sein zweites bedeutendes Werk: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade", 1844, konnte diesen doppelseitigen Erfolg nur bestärken.

So hat denn W. Vatke in bescheidener äusserer Stellung als ausserordentlicher Professor an der Hochschule Berlins wohl bis kurz vor seinem Tode am 19. April 1882 einen treuen Kreis von Zuhörern um sich versammelt, welcher selbst in den Zeiten der ärgsten Reaktion nicht ganz aufhörte. Zu seinen Füssen haben als eifrige Zuhörer gesessen D. F. Strauss, Eduard Zeller, Alois Emanuel Biedermann, der Unterzeichnete, Carl Holsten, Heinrich Holtzmann u. A. Aber veröffentlicht hat der vortreffliche Mann, welcher an sich selbst als Schriftsteller die strengsten Anforderungen stellte, seit 1841 nur Weniges. Seine Lebensbeschreibung[1]) enthielt die Angabe: „In dem Vatkeschen litterarischen Nachlass findet sich Wertvolles vor: neben den Pentateuch-Studien fertige und halbfertige philosophische Arbeiten, ferner Kollegien-Hefte, die von Semester zu Semester durchgesehen und in Rücksicht auf die wissenschaftlichen Nova verändert worden sind. Sie erstrecken sich auf Alt- wie auf Neutestamentliches, ebenso auf Religionsphilosophie, und würden diese Aufzeichnungen publiciert, ganz gewiss führten sie der Exegese wie der Spekulation wesentliches Material zu. Allein es liegt über die Veröffentlichung aller oder einzelner Arbeiten eine letztwillige Verfügung Vatkes nicht vor, und da er selber etwas nur sehr zögernd für druckfähig gehalten hat, da sein Imprimatur unter den Manuskripten fehlt, so ist seinen Intentionen dadurch zweifellos am besten entsprochen, dass seine hinterlassenen Arbeiten Manuskript bleiben.“ Dazu habe ich[2]) mir die Bemerkung erlaubt: „Sollte nicht die sachliche Rücksicht auf Förderung der Wissenschaft auch bei den Hinterbliebenen

---

1) Heinrich Benecke, Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften, 1883, S. 482 f.

2) In der Abhandlung: „Wilhelm Vatke“, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1884, II, S. 215.

über die persönliche Bedenklichkeit des Verewigten überwiegen dürfen?"

Es wird nicht mir allein hocherfreulich gewesen sein, dass Herr Dr. Theodor Vatke in Berlin die handschriftlichen Aufzeichnungen seines Vaters über Pentateuch-Josua und Philosophisches bereitwillig mitgeteilt hat, aus welchen ich ausser einem philosophischen Bruchstücke [1]) die Forschungen über Pentateuch-Josua wesentlich vollständig veröffentlicht habe [2]). Ein jüngerer Gelehrter, Herr Dr. H. Preiss in Königsberg, hat noch hinzugefügt: „Wilhelm Vatkes Gesamtansicht über die Bücher Samuelis und der Könige" [3]).

Nicht unvorbereitet erscheint also Wilhelm Vatkes „historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament", für deren sorgfältige Bearbeitung man dem genannten Königsberger Gelehrten sehr dankbar sein muss. In die kritische Erforschung des Alten Testamentes hat der Verewigte vor mehr als einem halben Jahrhundert tief eingegriffen durch sein bahnbrechendes Hauptwerk. In seiner akademischen Wirksamkeit nahmen die Vorlesungen über die historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament, welche ich in dem Winter 1842/43 mit grossem Nutzen besucht habe, eine hervorragende Stellung ein.

Niemals hat W. Vatke aufgehört weiter zu forschen, und seine in dem genannten Hauptwerke dargelegten Ansichten hat er nicht bloss fortgebildet, sondern auch berichtigt. Aus dem vor-

---

1) Sein „Absolute oder relative Abhängigkeit?" in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1884, III, S. 364. 365. Weiteres habe ich mir vorbehalten.

2) Wilhelm Vatkes Gesamtansicht über Pentateuch-Josua, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885. I, S. 52—72. Wilhelm Vatkes Ansicht über die Zusammensetzung vom Pentateuch-Josua, ebendas. II, S. 156—232.

3) In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885. III, S. 257—280.

liegenden nachgelassenen Werke mag man ersehen, ob er wirklich der masslose Kritiker gewesen ist, als welcher er verschrieen ward. Was dieses Werk über das Alte Testament bietet, ist die reife Frucht einer gewissenhaften Lebensarbeit. W. Vatke selbst hat zu Berlin, in dessen theologischer Glanzzeit er begann, späterhin, wenigstens in den fünfziger Jahren, eine völlige Sonnenfinsternis durchlebt. Mögen seinem nachgelassenen Werke bessere Zeiten beschieden sein!

Jena, den 27. Januar 1886.

D. A. Hilgenfeld.

Inhalt.

Einleitung der Einleitung.

Erster Teil.

Allgemeine Einleitung.

Erster Abschnitt.

Kapitel I.

Vom Geist und geschichtlichen Standpunkt des Volkes Israel.

Zweiter Teil.

Besondere Einleitung.

Der Pentateuch.

Das Buch Josua.

Das Buch der Richter.

Das Buch Ruth.

Die Bücher Samuelis.

Die Bücher der Könige.

Die Bücher der Chronik.

Das Buch Esra.

Das Buch Nehemia.

Das Buch Esther.

Seite

Die dichterischen Bücher.

Die Psalmen.

Das Buch Hiob.

Die Proverbien.

Koheleth.

Das hohe Lied.

Seite

Das Buch der zwölf kleinen Propheten.

Hosea.

Joel.

Amos.

Obadja.

Jona.

Micha.

Seite

Nahum.

Habakuk.

Zephanja.

Haggai.

Zacharja.

Maleachi.

Seite

Apokryphische Bücher.

Die Bücher der Makkabäer.

Das erste Buch der Makkabäer.

Das zweite Buch der Makkabäer.

Das dritte Buch der Makkabäer.

Judith.

Tobia.

Jesus Sirach.

Seite

Das Buch der Weisheit.

Das Gebet des Manasse.

Das Buch Baruch.

Einleitung der Einleitung.

§ 1.

Begriff und Aufgabe.

Cf. Hermann Hupfeld, „Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung“, Marburg 1844.

1. Der unbestimmte Name „Einleitung“ entweder in die heilige Schrift oder in das alte resp. neue Testament, εἰσαγωγή, introductio, bezeichnet nach dem neueren Gebrauch des Wortes die historisch-kritische Litteraturgeschichte der biblischen Schriften. — Diese engere Begrenzung des Namens ist seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, seit Joh. Gottl. Carpzov, gebräuchlich, durch welchen diese Wissenschaft überhaupt erst Beziehung auf Litteratur erhalten hat. Vorher behandelte man in den sogenannten „Prolegomena“ oder im „Apparatus“ verschiedene gelehrte Vorkenntnisse für das Schriftstudium, aber noch in ganz unmethodischer Weise, so z. B. Brian Walton (gest. 1661) im Apparatus chronologico-topographico-philologicus, ed. J. H. Heidegger, Tig. 1673, fol., und in Br. Waltoni in Biblia polygl. Prolegomena. Praef. Jo. Aug. Dathe, Lips. 1777, 8°. Jetzt ist der Name Einleitung eigentlich unpassend, weil zu weitschichtig, aber dennoch beibehalten mit der richtigen Deutung.

2. Die Einleitung zerfällt nach dem Objekte in zwei Teile, in eine Einleitung ins alte und eine ins neue Testament. Beide müssen getrennt werden wegen der Verschiedenheit teils des Inhaltes, teils der Sprache und Geschichte beider Schriftarten. Das alte Testament ist grossenteils hebräisch, weniges in ihm chaldäisch geschrieben, nur die Apokryphen sind griechisch, es ist ferner aus dem rein theokratisch-jüdischen Geiste geflossen, das neue Testament dagegen zeigt den alexandrinischen Dialekt des Griechischen und ging aus einer Umgestaltung des hebräischen Geistes, aus

einer Vermischung desselben mit dem griechischen und allgemeinen Weltgeist hervor. Und auch die Geschichte der Bücher des alten Testamentes ist eine ganz andere als die derjenigen des neuen Testamentes. Bei den Juden waren es die Synagogen und Gelehrten, die den Text bewahrten und auslegten, beim neuen Testamente aber war es die christliche Kirche, der diese Bücher zur Pflege und Bearbeitung gegeben waren.

3. Der Charakter der Einleitung muss notwendig bestimmt werden als ein auf unbefangener historischer Forschung beruhender, als historisch-kritischer. Dieser Gesichtspunkt wird entgegengesetzt der dogmatischen, der praktisch erbaulichen oder mystischen Auffassung. Auch diese sind auf ihrem Boden berechtigt; denn in letzter Beziehung sollen ja alle heiligen Bücher Grundlage des Glaubens und der Entwicklung des Glaubens sein und praktisch verwertet werden, aber das alles gehört nicht in die biblische Litteraturgeschichte. Die dogmatische Auffassung geht aus von der Offenbarung und Inspiration der heiligen Bücher, von Ansichten also, welche die historische Untersuchung nur stören können. Diese betrachtet jene Bücher als litterarische Werke, im besondern auch Sprache und Stil; der heilige Geist aber kennt keine besondere Sprache, keinen besondern Stil, sondern beherrscht sie alle mit besonderer Individualität auf historischer Grundlage; diese Individualitäten jedoch, diese Grundlagen sind zu bestimmt, als dass sie ohne weiteres der geistigen Offenbarung eingereiht werden könnten. — Dieser kritische Standpunkt ist notwendig; wer Gewissheit haben will über den Grund seines Glaubens, muss die Quellen des Glaubens prüfen und nicht den Glauben mitbringen und ein feststehendes Endresultat suchen. Wer jene Unbefangenheit nicht hat, treibt mit unserer Wissenschaft ein eitles Spiel. Es kommt da nirgends zu einer geschichtlichen Untersuchung, wo man den Glauben voraussetzt und fertige Resultate hat.

4. In der Kirche herrschte aber von je her die religiös-dogmatische Auffassung der heiligen Schrift, da eine historisch-kritische Untersuchung früheren Jahrhunderten fern lag und selbst da nicht angestellt wurde, als von gegnerischer Seite, von einem Celsus, einem Porphyrius u. a., Fragen angeregt wurden, welche zu ihr Veranlassung hätten geben müssen. Ja, diese religiös-dogmatische Ansicht sprach sich bereits in der jüdischen Synagoge bei der Einteilung in Gesetz, Propheten und Schriften aus und bei der

Ausschliessung der Apokryphen als griechischer und später geschriebener Werke; dann aber ging nun diese religiöse Auffassung in die christliche Kirche über und bedingte die Benennung der Bücher auch hier. Der allgemeine Name τὰ βιβλία sc. θεῖα findet sich zufällig erst bei Chrysostomus (in Suicer. thes. eccles. p. 696), knüpft aber an den hebräischen Sprachgebrauch an, der ebenso sich findet in der neutestamentlichen Bezeichnung ἡ γραφὴ oder αἱ γραφαί (Matth. ev. XXII, 29; ep. ad Rom. 1, 2; II. ep. ad Tim. III, 15.), γραφαὶ ἅγιαι oder ἱερὰ γράμματα. Alle diese Ausdrücke haben ihren Ursprung bei Daniel IX, 2; der Prophet liest hier in den Schriften, בַּסְּפָרִים, d. h. heiligen Schriften, während מִקְרָא bei Nehemia VIII, 8 lectio, Vorlesung bedeutet. — Der Name „altes Testament“ hat ebenfalls religiös-dogmatischen Charakter; der Ausdruck ἡ παλαιὰ διαθήκη II. ep. ad Cor. III, 14 bezeichnet metonymisch nicht den alten Bund, den alten Religionsvertrag, sondern die Urkunden für denselben, zunächst den Pentateuch, weshalb in den nächsten Versen der Name des Mose damit wechselt. Bund, διαθήκη, entspricht aber dem hebräischen בְּרִית und bezeichnet das praktisch religiöse Verhältnis als Vertrag, da von Gott Forderungen an den Menschen gestellt und an die Erfüllung derselben Verheissungen geknüpft werden, da der Mensch Versprechungen leistet und daher der Segnungen teilhaftig wird. Durch das Christentum trat ein zweiter, ein neuer Bund in die Welt, weshalb der alte auch ἡ πρώτη, παλαιὰ διαθήκη und die christliche Religionsverfassung κοινὴ διαθήκη genannt wird (ep. ad Hebr. IX, 15), obschon ein Vertrag im Sinne des alten Testamentes beim Christentum nicht gegeben ist. Der Name wurde eben übertragen und ging dann in die Übersetzungen über; διαθήκη wurde testamentum, daher libri utriusque testamenti, cf. Tertull. adv. Marc. IV, 1; August. de civit. Dei XX, 4, und durch die lateinische Kirchenübersetzung kam nun das Wort als „Bund“, „Religionsvertrag“ in die abendländischen Sprachen, während diejenigen, welche im Orient das Wort aus dem Griechischen entnahmen, „Vorschrift“, „Gesetz“ dafür gebrauchen, so die slavischen Sprachen. Auch instrumentum, „Urkunde“, findet sich neben testamentum bei Tertullian und Augustin.

Zu diesen allgemeinen Bezeichnungen kommen die Namen der besonderen Bücher oder Sammlungen. Der erste, heiligste Teil ist das „Gesetz“, תּוֹרָה, ὁ νόμος; den zweiten bilden die „Propheten“

von Josua bis zum Ende der eigentlichen prophetischen Bücher ausser Daniel, οἱ προφῆται, und den dritten endlich die כְּתוּבִים, τὰ ἄλλα βιβλία. Im neuen Testament heissen diese Abschnitte ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, Act. XXVIII, 23 f., oder ὁ νόμος Μωσέως καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί, Luc. ev. XXIV, 44, bei Johannes XII, 34 vom Gnadenstandpunkt aus auch bloss ὁ νόμος.

§ 2.

Die Gliederung des besonderen Inhaltes.

Inhalt und Einteilung.

Eine kritische Geschichte des alten Testamentes muss notwendig zwei Seiten unterscheiden, nämlich erstens das allen Büchern dieser Litteratur Gemeinsame, nur im einzelnen Modificierte und zweitens das den einzelnen Gattungen und Büchern Eigentümliche. Das erstere Element gibt den allgemeinen, das andere den besonderen Teil der Einleitung.

I. 1. a. Das allen Büchern Gemeinsame lässt sich aber wiederum auffassen zunächst als die Frage nach dem Ursprung, nach der Veranlassung zu einer heiligen Litteratur überhaupt; wir haben daher den Geist des hebräischen Volkes, besonders den religiösen Geist als litteraturbildendes Prinzip zu betrachten, und das kann nur mittelst der heiligen Bücher selbst geschehen, da wir leider keine neben diesen Quellen herlaufenden Schriften haben.

b. Dieser Geist aber ist sodann in bestimmter Sprachform ausgeprägt; je nach dem Zeitalter reden die Hebräer zuerst kanaanitisch, so bis in die nachexilische Zeit, dann in chaldäischer oder babylonischer Sprache, seitdem das Althebräische weniger geläufig war, und endlich sprechen sie, sowohl im Ausland als in Palästina selbst, in der damaligen Weltsprache, also griechisch.

c. Die Sprache aber fordert die Schrift, und für den historischen Forscher ist die Kenntnis der alten Schriftformen, wie sie die Paläographie gibt, von grosser Bedeutung. Die Schrift jedoch zerfällt in die Schriftzeichen und in das Schreibmaterial. Und sind sodann alle Bedingungen für das Schrifttum gegeben, so fragt sich,

d. welchen Umfang dasselbe erreicht hat, in welchem Verhältnis die uns erhaltenen Bücher zur gesamten schriftstellerischen Thätigkeit des jüdischen Volkes standen; denn oftmals werden uns im alten Testamente Bücher citiert, welche nicht mehr erhalten,

welche bis auf die Fragmente oder den daraus entlehnten Inhalt verloren gegangen sind, so Num. XXI, 14 das Buch der Kriege Jahvehs, סֵפֶר מִלְחֲמֹת יהוה, oder das Buch des Redlichen und mancherlei Bücher historischen Inhaltes, welche die Chronik anführt. Es fragt sich also, ob eine rein weltliche Litteratur bei den Hebräern vorhanden war, und auch diese Frage hat die Einleitung zu beantworten.

2. Dann folgt zweitens die *Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, d. h. der Überzeugung, dass in den heiligen Büchern eine Norm für den Glauben und das Leben überliefert sei. Diese Ansicht spricht sich bereits in der Sammlung und Anordnung aus und setzt sich fort im Glauben der späteren Juden und in dem der christlichen Kirche, in der Vorstellung von der Heiligkeit, der Inspiration der biblischen Bücher, in der Unterscheidung der Apokryphen von den kanonischen Schriften und in der verschiedenen Behandlung der einen oder andern Gattung innerhalb der christlichen Kirche. Aber nicht in dogmatischem Lichte, sondern rein historisch sind alle diese Punkte hier zu betrachten.

3. Im dritten Hauptabschnitt wird die *Geschichte des Textes* behandelt, seiner Redaktion, Bearbeitung durch das Punktationssystem, durch den massorethischen Kommentar, seine Überlieferung in Handschriften und Ausgaben.

4. Der vierte Hauptabschnitt behandelt die *Geschichte der Auslegung*, und diese selbst wieder nach doppelter Hinsicht; sie ist zunächst nämlich sprachliche Auslegung; denn da die Sprache ausstarb oder doch in bedeutsamer Weise umgebildet ward, so konnte man nur durch gelehrte Hilfsmittel zu einer gesunden Sprachauslegung gelangen. Diese war traditionell, niedergelegt in den alten Texten, die von den Juden ausgingen, dann in der Bearbeitung der Sprache durch jüdische Gelehrte. Ihre Forschungen nahmen nachmals christliche Gelehrte auf, besonders seit der Zeit der Reformation, und diese erst schufen eine eigentliche Philologie des alten Testamentes. Die Auslegung ist aber ferner auch eine geschichtliche, und zwar teils die allgemein historische, wodurch der geschichtliche, geographische und antiquarische Hintergrund gewonnen wird, ein Inhalt, welcher in den exegetischen Hilfsbüchern als Geschichte, Geographie und Ethnographie behandelt wird, teils ist sie besondere Auslegung je nach der Auffassung des Exegeten; wir haben da also geschichtlich zu sehen, wie all diese Auslegungen

im Lauf der Jahrhunderte versucht und erst in der neueren Zeit an der Hand umfassendster Gelehrsamkeit zu einem befriedigenden Resultat geführt sind.

II. 1. Der zweite Hauptteil hat es mit den besonderen Klassen von Schriften und mit den einzelnen Teilen dieser Klassen, zunächst also mit den historischen Büchern zu thun. Da haben wir sowohl den Charakter der hebräischen Geschichtschreibung überhaupt als auch den Ursprung jedes einzelnen Buches zu untersuchen. Da eine objektive Überlieferung fehlt, so beruht die ganze Forschung hier auf Analyse; sie ist daher sehr schwierig und oft unsicher im einzelnen.

2. Sodann haben wir die hebräische Poesie und ihre Erzeugnisse zu betrachten. Eigentlich sollte das Prophetentum nach Zeit und Wichtigkeit vorangehen, aber die Propheten waren ja in der Zeit ihrer eigentlich schöpferischen Thätigkeit zugleich Dichter.

3. Den dritten Abschnitt bildet die Geschichte des Prophetentums und die Behandlung der Werke der einzelnen Propheten. Dabei verlassen wir die jüdische Reihenfolge der Bücher.

4. Viertens haben wir dann in einem Anhang die Geschichte der Apokryphen zu untersuchen.

Dieser zweite Teil der Einleitung ist für jeden, der mit der heiligen Schrift zu thun hat, von grösserer Bedeutung als der erste, aber dennoch bildet der erstere die Basis für das gelehrte Verständnis des zweiten.

§ 3.

Geschichte unserer Wissenschaft.

In ihrer gegenwärtigen Bedeutung ist die Wissenschaft der Einleitung ein Produkt der letzten zwei Jahrhunderte, und zwar wurde sie besonders durch freisinnige protestantische Theologen ausgebildet. Alle früheren Schriften geben uns jetzt keinen unmittelbaren Nutzen mehr, haben jedoch immerhin ihre historische Bedeutung.

1. Gewisse Materialien für die Einleitung finden wir bereits bei den Kirchenvätern, besonders bei Origenes, Eusebius, Hieronymus und Augustinus. Die Untersuchungen dieser Männer bezogen sich aber nicht auf die historisch-kritischen Fragen, sondern waren

hermeneutischer Art, handelten vom Stil der Bücher und hatten praktische Bedeutung; nur hinsichtlich der Geschichte der Auslegung geben sie wichtige Elemente. Wie wenig geeignet jene Gelehrten der alten Kirche zur Bearbeitung kritischer Fragen waren, das zeigt uns recht deutlich die kurze Abfertigung der Einwürfe, welche von Seiten der heidnischen Gegner gemacht wurden. Der angeblich epikureische, in der That aber eklektische Philosoph Celsus, welcher nach 150 in seinem λόγος ἀληθής die erste nennenswerte Polemik gegen das Christentum schrieb, in welcher er die neue Lehre wegen des blinden Glaubens bei innerer Parteispaltung, wegen des anthropomorphischen Gottesbegriffes bei spiritualistischer Schwärmerei, wegen des weltverachtenden Hochmuts bei tiefstem Schuldbewusstsein, namentlich aber wegen des philosophisch nicht haltbaren Erlösungsbegriffes anfeindete, sah unter anderm bereits, dass die Genesis Traditionen verschiedener Art enthält, die oft in so direktem Widerspruch zu einander stehen, dass es nicht möglich ist, sie einem und demselben Verfasser zuzuschreiben, Origenes aber, welcher ihn in seinen acht Büchern contra Celsum zu widerlegen unternahm, kommt darüber leicht hinweg. Auch die Evangelien hatte Celsus verglichen und auf die Widersprüche in ihnen hingewiesen, die Kirchenväter jedoch übersahen das[1]). Im 3. Jahrhundert trat der Neuplatoniker Porphyrius als Gegner des Buches Daniel auf; er zeigte an der Hand gründlicher Studien der syrischen und ptolemäischen Geschichte, dass im Daniel bestimmte zufällige Thatsachen als Weissagungen gegeben sind, dass dies aber offenbar vaticinia ex eventu seien (cf. Hieronymus' Prooemium zum Kommentar über Daniel), doch auch diese Einwendungen vermochten den kritischen Sinn in der alten Kirche noch nicht zu wecken. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts schrieb Tychonius ein Werk unter dem Titel regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum, in der max. Bibl. PP. T. II, 49 sqq., aber was er bietet,

1) Vgl. Mosheim, Vorrede zur Übersetzung der Schriften des Origenes gegen Celsus, Hamburg 1754; Tzschirner, Fall des Heidentums, I, 324—346; Bindemann, Über Celsus etc. in Illgens Ztsch. f. hist. Theol., 1842, S. 58 ff.; Ehrenfeuchter, De Celso etc., Gott. 1848 f., 3 Programme; Baur, D. Christent. u. d. christl. Kirche d. drei ersten Jahrh., Tüb. 1860, S. 382 ff.; ferner Th. Keim, Rom u. d. Christent., herausgeg. v. Ziegler, Berl. 1881, S. 391—415.

sind hermeneutische Regeln. Auch praecepta quaedam tractandarum scripturarum, welche Augustinus in seiner 397 begonnenen, 426 vollendeten Schrift de doctrina christiana ll. IV gibt, beziehen sich nicht sowohl auf die Einleitung, als vielmehr auf die Hermeneutik, und ein ähnliches Urteil gilt von des Hieronymus libellus de optimo interpretandi genere, ep. 101 ad Pammachium. Nur für Grammatik und Hermeneutik von Wert ist ferner die vermutlich dem 5. Jahrhundert angehörende εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς des Adrianus, welche zuerst Dav. Höschel, Aug. Vind. 1602, 4°, herausgab, und Magn. Aurel. Cassiodorius, der im 6. Jahrhundert schrieb, bezeichnet zwar seine institutiones divinarum literarum in der Vorrede als introductorius liber, er zählt auch die einzelnen biblischen Bücher mit Hervorhebung der bedeutendsten Kommentare über dieselben auf, gibt dann aber hermeneutische Regeln, handelt zwar von Bibeleinteilung und vom Kanon, doch auf eigentlich historisch-kritische Betrachtungen geht auch er nicht ein. — Auch in der älteren Synagoge fehlt jedes historische Verständnis, so dass selbst die Überlieferungen der Juden und sogar diejenigen über die Punktation höchst unsicher sind, und nicht besser sah es mit den jüdischen Gelehrten des Mittelalters aus.

2. Das christliche Mittelalter, vorwiegend auf die Dogmatik gerichtet, blieb bei des Cassiodorius Arbeit stehen, und nur in des Nicol. Lyranus (gest. 1340) Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia, Antw. 1634, finden wir Gedanken, welche unsere Wissenschaft soweit berühren, als es der Mangel aller zur Führung der einschlagenden Untersuchungen nötigen Vorkenntnisse eben zuliess. Erst zur Zeit der Reformation, als das Studium auch der orientalischen Sprachen neu belebt und nach Erfindung der Buchdruckerkunst der biblische Urtext weiteren Kreisen zugänglich gemacht war, erweckte das mehr und mehr in den Vordergrund gerückte Schriftprincip auch den historischen Sinn, obgleich derselbe freilich noch nicht sogleich durch umsichtige Forschung vermittelt wurde. Immerhin beginnen in diesem Zeitalter die Sammelwerke, welche eine Geschichte der Auslegung, auch des Ursprungs der einzelnen Bücher, dann aber doch wiederum vorwaltend hermeneutische Elemente geben, da es ja zunächst auf die Feststellung des reinen Lehrbegriffs durch eine richtige Auslegung der biblischen Bücher ankommen musste. Das erste hierher gehörige Werk, des Santes Pagninus Lucensis (gest. 1541) isagogae ad

ss. litt. liber unus, erschien Lugd. 1536 fol., Col. 1540 fol., die ausführlichste Arbeit aber gab Sixtus aus Siena (gest. 1599), ein geborener Jude und Proselyt der Dominikaner, in seiner bibliotheca sancta ex praecipuis cath. ecclesiae auctoribus collecta, Ven. 1566 fol., u. ö., worin der Verfasser hauptsächlich von alten Übersetzungen und von katholischer Auslegung handelt. Die Reformatoren haben zwar hie und da auch kritische Beobachtungen angestellt und sich über einzelne Bücher gelegentlich geäussert, indessen ohne eine kritische Wissenschaft zu gründen. Von protestantischer Seite schrieb zuerst Andr. Rivetus (gest. 1643) eine isagoge s. introductio generalis ad scripturam s. V. et N. T. etc. L. B. 1624, 4°; durch gründliches Wissen ausgezeichnet, stellte sodann Mich. Walther (gest. 1662) in seiner officina biblica noviter adaperta, Lips. 1636, 4°, vermehrte und verbesserte Ausgabe Viteb. 1668, 4°, 1703, fol., das gesamte Material zusammen, indem er von den heiligen Autoren, von den Uebersetzungen, den Auslegungen u. s. w. handelte. In der reformierten Kirche entbrannte zu Anfang des 17. Jahrhunderts ein merkwürdiger Kampf um das Ansehen der jüdischen Werke zwischen der Schule von Johann Buxtorf in Basel (gest. 1629) und dem berühmten Ludovicus Cappellus in Saumur (gest. 1658), welcher die Ansichten des Joannes Morinus in Paris (gest. 1659) verfocht. Die Schule Buxtorfs, des gediegensten Kenners rabbinischer Gelehrsamkeit unter den Christen, hielt an der jüdischen Überlieferung fest, während Jo. Morinus und besonders Lud. Cappellus die Sicherheit und Zuverlässigkeit dieser jüdischen Tradition wankend machten. Cf. Cappelli Arcanum punctationis revelatum ed. Thom. Erpenius L. B. 1624, 4°, und Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus ll. VI, Par. 1650, und des Jo. Buxtorf fil. (gest. 1664) Anticritica s. vindiciae veritatis hebraicae adv. L. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, Bas. 1653, 4°. Beide Schulen hatten ihr Verdienst; Buxtorf war ein grosser Kenner der Überlieferung, aber Cappellus trug doch, obschon erst nach langem Kampfe, den Sieg davon.

3. Als eigentlicher Begründer der historisch-kritischen Einleitung muss ein französischer katholischer Priester, Richard Simon in Belleville, gest. 1712 zu Dieppe, ein Mann von grosser Gelehrsamkeit, betrachtet werden. Er veröffentlichte eine histoire critique du V. Testament, Par. 1678; dies Werk verurteilte und verbrannte die Sorbonne, und es erschienen auch Gegenschriften

von sonst freisinnigen Männern, z. B. von Jo. Clericus; der Verfasser gab darauf seine Arbeit in zweiter erweiterter Ausgabe, Rotterdam 1685, heraus, und diese ist besser und wertvoller, weil darin zugleich die Einwendungen der Gegenpartei widerlegt sind. Das Buch war an sich durchaus nicht revolutionär oder radikal, sondern erschien nur der katholischen Stabilität gegenüber in solchem Lichte; denn wenn Richard Simon in der Vorrede sagt, die katholische Kirche dürfe freier umgehen mit der Schrift als die evangelische, so ist das offenbar nur eine gymnastische Wendung, um den Streich, der ihm drohte, vorweg abzuwenden. Eine durchgängige kritische Betrachtung findet sich übrigens nicht in dem Werke, es gibt vielmehr nur Ahnungen des Richtigen und Anfänge ohne Resultat. Ein Zeitgenosse Simons ging weiter, er ist radikal, und das ist der Philosoph Bened. Spinoza (gest. 1677), ein Mann, welcher Kenntnis der Grundsprache besass und in seinem tractatus theologico-politicus von 1670 sehr freie Ansichten über Religion und Theologie im Unterschiede von der Philosophie und Religionsgeschichte besonders in Hinsicht des alten Testamentes vertritt. Seine freisinnigen Betrachtungen gehen zwar oft über das richtige Mass hinaus, aber sie sind immer höchst merkwürdig in jener Zeit und immer geistreich und scharfsinnig vorgetragen, freilich von der Folgezeit wenig beachtet, wie ja auch das ganze System Spinozas mehr bekämpft als verstanden wurde.

4. Die Einleitung in der neueren Bedeutung gründete ein sehr gelehrter deutscher Theologe, Johann Gottlob Carpzov; er war Diakon in Dresden, dann Professor der Theologie in Leipzig, seit 1730 Superintendent in Lübeck und starb 1767. Carpzov war zwar dem älteren dogmatischen System ergeben, trat gegen Rich. Simon und Clericus als energischer Verfechter der Inspiration in die Schranken, behandelte aber alle Materialien mit solcher Gründlichkeit, dass sein Werk ungeachtet des beschränkten Standpunktes noch immer bedeutend ist. Er trennte zuerst die allgemeine Einleitung von der besonderen; erstere ist die Critica sacra V. T. parte I. circa textum origin., II. c. versiones, III. c. Pseudocriticam G. Whistoni solicita, Lips. 1728, ed. 2. 1748, 4°, letztere die Introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, Lips. 1721, ed. 3. 1741, 4°. — Aber dieser ältere Standpunkt konnte bei dem Umschwung, der sich innerhalb des 18. Jahrhunderts in der gesamten theologischen Wissenschaft vollzog, nicht dauernd be-

stehen. Als endlich das historische Bewusstsein, das früher nur in dunklen Ahnungen geherrscht hatte, in seiner ganzen Schärfe sich geltend machte, suchte Johann Salomo Semler (gest. 1791) dasselbe auch in der biblischen Einleitung zur vollen Durchführung zu bringen. Er knüpfte an Rich. Simon an, war zwar auf dem Gebiete des alten Testamentes nur Dilettant, wusste jedoch immerhin in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, 4 Tle., Halle 1771—75, 8°, wie im Apparatus ad liberalem V. T. interpret., ib. 1773, Anregung und Veranlassung zu freisinnigen Betrachtungen zu geben. Sein Zeitgenosse Johann David Michaelis (gest. 1791) war weniger entschieden, aber bei umfangreicherem Wissen auf dem Gebiete der orientalischen Litteratur leistete er speciell für das alte Testament verhältnismässig noch mehr, als Semler für das neue, für Kirchen- und Dogmengeschichte gethan hatte. Michaelis ging aus der Hallischen Schule der alttestamentlichen Schriftauslegung hervor, erhielt aber durch das Studium der Wolffschen Philosophie eine mehr reflektierende Richtung und stellte nun von diesem Standpunkte aus Untersuchungen über das alte Testament an. Eine vollständige Einleitung ins alte Testament hat er nicht gegeben, er schrieb nur über die Genesis und über Hiob, Hamb. 1787, indem er darzulegen suchte, dass Mose das Buch Hiob verfasst habe; aber in anderweitigen Werken, in der orientalischen Bibliothek, die er von 1771 an leitete, in seiner in 13 Bänden 1769—1786 erschienenen Übersetzung des alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte, hat er ein gewaltiges Material für die Einleitung niedergelegt, obschon er bei alledem in der Auffassung und Darstellung geistlos und pedantisch war. Einen freieren Zug brachte erst Johann Gottfried Herder (gest. 1803) in diese Forschungen. Er war philosophisch, historisch und philologisch vorbereitet genug, um mit Geist den Inhalt des alten Testamentes, besonders den dichterischen Inhalt zu erfassen, und deshalb vermochte er auch seine Tiefe und Schönheit im Vergleich mit anderen Schöpfungen des Altertums angemessen darzustellen. Doch war Herder kein Systematiker, er hatte keine konzentrierte Weise der Wiedergabe des Durchforschten, und daher wirkten seine Schriften wohl anregend, aber nur zum Teil belehrend. — In seinem Geist gab dann Johann Gottfried Eichhorn (gest. 1827) die erste Bearbeitung der Einleitung ins alte Testament in moderner Form. Dies Werk, 3 Teile, 1780—83, 4. Aufl.

5 Tle., 1823 f., in Leipzig erschienen, hat 25 Jahre lang als massgebend gegolten und verdiente es. Eichhorn ging vom geschichtlichen Standpunkt aus, wie ihn die damalige Aufklärung gab; er verband damit Geschmack, Sinn für die dichterische Schönheit und stellte den ganzen Inhalt gelehrt und geistreich dar. Nun war er zwar auch in den orientalischen Wissenschaften bewandert, aber leider auf keinem der dazu gehörigen Gebiete ganz zu Hause; er benutzte deshalb vielfach andere, namentlich Carpzov und Michaelis, und behandelte daher auch nicht alle Teile gleichmässig, wozu kommt, dass eben viele Fragen, welche die besondere Einleitung angehen, noch gar nicht gestellt waren. Er beschäftigte sich mit so weit umfassenden Studien anderer Art, wie er denn in der Regel vier Privatkollegs und wöchentlich 24 Stunden und darüber las, dass ihm zu gründlicher Untersuchung des alten und neuen Testamentes kaum Zeit blieb. Dennoch trug das Werk dazu bei, den Untersuchungsgeist mächtig anzuregen. Wesentlich unter Eichhorns Einwirkung stellte hier einschlagende Forschungen wie E. F. K. Rosenmüller in Leipzig, so auch Johann Severin Vater in Halle und Königsberg (gest. zu Halle 1826) an, und letzterer bildet mit seinem Kommentar zum Pentateuch, 1802—1805, den Übergang zur nachfolgenden Periode der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft, zu der de Wettes.

5. Wilh. Mart. Leberecht de Wette (gest. 1849 zu Basel) trat schon als Jüngling in seinen Beiträgen zur Einleitung in das alte Testament, 2 Bändchen, Halle 1806—1807, 12°, mit Untersuchungen über den Pentateuch hervor, 1817 erschien sodann ein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des alten Testamentes, welches von Grund aus umgearbeitet in der 8. Aufl. durch Eb. Schrader, Berlin 1869, herausgegeben ward. De Wette wurde bei seiner Arbeit durch den gelehrten Philologen Wilhelm Gesenius, den Gründer einer eigenen Schule für Forschungen auf alttestamentlichem Boden, unterstützt, denn dieser war es, der die lexikalische, grammatische und paläographische Seite mit Erfolg in einer Klarheit und Schärfe anbaute, wie sie vorher noch nicht gegeben war, namentlich auch durch seinen Jesaias, 1820. Indem sich aber beide Männer zu einem grossen Zweck, zur historisch-kritischen Durchforschung des alten Testamentes, ergänzten, fanden sie nicht nur die Differenzen im Pentateuch und in den historischen Schriften, auch die Unecht-

heit einzelner Stellen der prophetischen Bücher leuchtete klar hervor, kurz, es wurde plötzlich eine ganz andere Aussicht eröffnet. Aber de Wette begnügte sich oft mit negativen Resultaten, er wagte es nicht, positiv den Ausgangspunkt dieser oder jener Schrift festzustellen, und dieser Geist beherrschte die Litteratur nun 25 Jahre; denn derselben Richtung dienten Peter van Bohlen, Gramberg, D. G. C. v. Cölln in Breslau, Fr. Tuch, Aug. Knobel, Herm. Hupfeld, J. J. Stähelin, auch Ferd. Hitzig u. v. a. — Auch dieser Standpunkt hatte also, sofern er bei dem Negativen stehen bleibt, seine Mängel, und daher bildete sich ein weiterer Fortschritt durch Männer, welche selbständiger den Inhalt des alten Testamentes durchforschten und auf diese Weise auch zu positiven Resultaten gelangten oder doch zu gelangen meinten. Zu ihnen gehört besonders Heinrich Ewald in Göttingen, an welchen sich nachmals Hitzig, auch Schrader u. a. anschlossen. Wie es aber zu geschehen pflegt, wenn von vielen Seiten derselbe Gegenstand bearbeitet wird, so findet sich auch hier Übereinstimmung in positiver Feststellung der einzelnen Thatsachen selten, während in negativer Hinsicht eher eine gewisse Einstimmigkeit konstatiert werden kann; keiner dieser Gelehrten leitet z. B. den Pentateuch von Mose ab, aber wann das Werk geschrieben wurde, das ist eine Frage, über welche die Ansichten weit auseinander gehen.

6. Eine vermittelnde Haltung zwischen der scharfen Kritik und der älteren Ansicht nahm Fr. Bleek in Bonn ein; seine Einleitung ins alte Testament wurde von Joh. Bleek (dem Sohne des Verfassers) und Ad. Kamphausen. Berl. 1860, 3. Aufl. 1870, herausgegeben; die 4. Aufl., von J. Wellhausen bearbeitet, erschien 1878. Einer ähnlichen Richtung folgen sodann J. J. Stähelin, Spezielle Einleitung in die kanon. Bücher des alten Testaments, Elberf. 1862, A. Kuenen, hist. krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling v. d. Bb. des O. Verbonds, Leiden 1861 ff., und S. Davidson, an introduction to the old Testament, Lond. 1862 f.

7. Neben der historischen Kritik und ihrer Richtung läuft die teils noch festgehaltene traditionell dogmatische, teils eine auf der Basis der Glaubenslehre neu erwachte reaktionäre Anschauung einher. Besonders war es Joh. Jahn in Wien (gest. 1816), ein gelehrter Katholik, der den älteren Glaubensstandpunkt festhielt. Seine Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes erschien 2. Aufl. Wien 1802 f., 2 Tle. in 3 Bdn., lat.: Introductio

in libros ss. V. Foederis in comp. red., ib. 1805, ed. 2. 1815, neu bearb. von Ackermann 1825; der Verfasser hat in dieser Schrift die wesentlichen Momente, die für den älteren Standpunkt geltend gemacht werden können, scharf dargestellt. Leonhard Bertholdt (gest. 1822) in Erlangen ist nicht altgläubig; er vermittelte in seiner histor.-krit. Einleitung in die kanon. und apokr. Schriften des alten und neuen Testamentes, Erlang. 1812—19, 6 Tle., 8⁰, nur die ältere Ansicht mit der neueren, aber in ungenügender Weise, da er der Sache nicht gewachsen war.

Anders gestaltete sich die Sache, als in der evangelischen Kirche durch die Reaktion gegen den Rationalismus und die historisch-kritische Forschung die ältere Glaubensansicht mittelst historischer und philologischer Gründe gerechtfertigt werden sollte; aber teils entnahm man da die Beweismittel doch nur von Älteren, von Carpzov, Vitringa und Jahn, teils trat man ohne weiteres aller geschichtlichen Untersuchung dreist entgegen; freilich wusste man auch die Mängel dieser Forschung, besonders den Mangel an positiver Erkenntnis, geltend zu machen, und auf diese Weise wurde durch den Dogmatismus dann mittelbar Gutes gewirkt, indem nun zu schärferer Prüfung Veranlassung gegeben war. Diese Richtung ging von Berlin aus, wo 1829 E. W. Hengstenberg seine Christologie veröffentlichte und eine Schar Gleichgesinnter zu einer eigenen Schule vereinigte; zu ihr gehört Kleinert, der 1837 in Dorpat starb, Hävernick in Königsberg (gest. 1845), Keil in Dorpat u. v. a., namentlich auch die katholische Richtung, wie sie durch Herbst, Scholz u. a., vertreten wird. Movers in Breslau (gest. 1856) gehört nicht hierher, da er ein ausgezeichneter Forscher war; er hat zwar auch bei der Untersuchung der Chronik den Extravaganzen jener Kritik das Widerspiel gehalten, aber doch immer selbständig gearbeitet. Aus dieser Richtung gingen nun zunächst Ernst Wilh. Hengstenbergs Beiträge zur Einl. ins A. T., 3 Bde., Berl. 1831—39, 8⁰, hervor, sodann aber auch Lehrbücher der Einleitung, so das Handbuch von Heinr. Andr. Christ. Hävernick, Erlang. 1836—44, III. Th. von C. Fr. Keil, das 1849, 8⁰, und das Lehrbuch von C. Fr. Keil, Frankf. a. M. und Erlang. 1853, 3. Aufl. 1873; desgleichen sind hierher zu rechnen die Arbeiten von katholischen Gelehrten, von J. G. Herbst (gest. 1836), Hist.-krit. Einl. in d. hl. Schriften des A. T., herausgeg. von Ben. Welte, Karlsr. und Freib. 1840—42, 8⁰, von J. M. Augustin Scholz, Einl. in d. hl. Schriften

d. A. und N. T., 3 Tle., Köln, Leipz. 1845—48, 8°, von Fr. H. Reusch, Lehrb. d. Einl. in d. A. T., Freiburg i. Br. 1859, 3. Aufl. 1868, und von Franz Kaulen, Einl. in die hl. Schrift, Freib. 1876 f.

Jüdischerseits gaben wertvolle Beiträge, besonders zur Geschichte des Kanons, J. Fürst, der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipz. 1868, und J. S. Bloch, Studien z. Gesch. d. Sammlung der althebräischen Litteratur, Leipz. 1875.

Für den Gebrauch bei Vorlesungen sind Kompendien unentbehrlich; das beste und brauchbarste Werk dieser Art ist immer noch das von de Wette; von ihnen abgesehen aber sind viele Materialien in Zeitschriften enthalten; zu diesen gehören: Johann David Michaelis' orientalische und exegetische Bibliothek, 1771 ff., mit Register 24 Bde., fortgesetzt als Michaelis' neue orientalische und exegetische Bibliothek, seit 1789 in 8 Bdn.; ferner Eichhorns allgemeine Bibliothek der bibl. Litteratur, 10 Bde., Leipz. 1787—1801, und desselben Repertorium f. bibl. und morgenl. Litteratur, 18 Bde., Götting. 1777—86; daran schlossen sich Paulus' neues Repertorium f. bibl. und morgenl. Litteratur, Jena 1790 f., 3 Bde, und dessen Memorabilien, 1791. 1793. 1795. Mehr für das neue als für das alte Testament sind Henkes Zeitschriften von Bedeutung; mancherlei bietet das Magazin f. d. Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, Helmst. 1793—1804, 12 Bde. Nicht zu übersehen sind sodann die Leipziger Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Keil und Tzschirner, 1812—17, 4 Bde. Sehr wertvolle Aufsätze über das alte Testament von de Wette, Ewald, Hupfeld u. a. finden sich in den 1828 von Umbreit und Ullmann gegründeten Studien und Kritiken. Mehr nach philologischer Seite hin war bedeutend die Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes von Lassen in Bonn, 1838—45, 6 Bde., an welche sich von 1846 ab die Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft reihte.



Erster Teil.

Allgemeine Einleitung

in

das alte Testament.



Erster Abschnitt.

Kapitel I.

Vom Geist und geschichtlichen Standpunkt des Volkes Israel.

§ 4.

Vom Geist des hebräischen Volkes nach seiner welthistorischen Stellung.

Das hebräische Volk gehört ungeachtet seiner geringen Volkszahl und seiner wenig bedeutenden weltgeschichtlichen Thaten zu den hervorragendsten Völkern der alten Welt; denn es war ja das Organ des Monotheismus, den wir bei andern Nationen des Altertums vergebens suchen. Diese höhere Würde des Volkes hatte aber in dem Zusammenhang desselben mit der asiatischen Welt die Naturbestimmtheit zur Basis und zum Ausgangspunkt, und daher ergeben sich für uns zwei besondere Seiten der Betrachtung, einmal die höhere Stellung in der Offenbarung des Monotheismus, sodann der natürliche und geschichtliche Zusammenhang der Hebräer mit andern Kulturvölkern Asiens, ein Zusammenhang, welcher Sprache und Schrift, die gesellschaftlichen Zustände, den Entwicklungsgang des Volkes überhaupt betrifft. Als der Zeit nach die frühere haben wir diese Naturseite zuerst zu betrachten, dann die Seite der Offenbarung, und daher ist zunächst das hebräische Volk ins Auge zu fassen im Verhältnis zu den übrigen Kulturvölkern der alten Welt, besonders Asiens und Ägyptens.

Zu diesem Zwecke müssen wir die antike Kultur in der Kürze überblicken; denn nur auf diese Weise lässt sich ein voraussetzungsloses Urteil über den hebräischen Stamm und seine Litteratur gewinnen. Die Hauptvölker Asiens, die Völker, welche überhaupt als Träger der Kultur auftreten, zerfallen in zwei Zweige,

in den arischen und semitischen, den wir so nennen wollen, obgleich der Name nicht ganz geeignet ist, da in der Völkertafel der Genesis auch Stämme dazu gerechnet werden, welche nicht dieselbe Sprache redeten. Dazu kommt dann noch als ein drittes Kulturvolk dasjenige der Ägypter. — Durch die Vergleichung mit den grösseren litterarischen Werken anderer Völker gewinnt das alte Testament an Würde; ausserdem aber ist in dieser Betrachtung namentlich die Abhängigkeit der Sprache zu berücksichtigen.

§ 5.

Die arischen Kulturvölker; Inder.

Die Arier wohnten ursprünglich auf der grossen Hochebene von Iran (Medien, Persien, Baktrien, Sogdiana bis zum Indus). Von hier zogen in zum Teil vorgeschichtlicher Zeit nach Westen hin eine Reihe Stämme und bevölkerten Europa (Kelten, Graekolatiner, Germanen und Slaven). Ein anderer Teil dieses Volkes zog nach den Ausflüssen des Indus, in das Land der sieben Ströme, wo wir ihn ums Jahr 1500 v. Chr. als ansässig voraussetzen müssen. Von hier aus wanderten später grössere Scharen nach den Ganges-Gegenden und verbreiteten sich zunächst über Nord-Indien, nachmals an den Küsten entlang südwärts bis Ceylon.

Dieser arische Stamm hat uns die ältesten litterarischen Denkmäler, in der Sanskrita-Sprache abgefasst, hinterlassen, in einer Sprache also, die wir als eine der frühesten und gebildetsten der Welt betrachten müssen. Die Litteratur dieser nach Indien gewanderten Arier, der Inder, zerfällt in drei Massen. Die ältesten Schriften sind die Vedas, die Weissagungen. Das Hauptstück dieser Vedas, der Rig-veda, d. h. der Veda, welcher die Gebete enthält, an den sich der Sâma-, d. h. Hymnen-Veda, und der Atharva-, d. h. Priester-Veda, anschlossen, fällt in die Periode des Aufenthaltes am Indus, also etwa in die Zeit von 1500 bis 1000; aufgezeichnet allerdings mag er etwas später sein. Das Sanskrit erscheint hier noch in seiner ältesten Form, die Religionsanschauung in einfacherer Gestaltung als später und besonders frei von den mystischen, den übertrieben asketischen Elementen des nachmaligen Brahmanentums. Die Naturmächte: Varuna, der ewig wandelnde, allumfassende Himmel, Agni, das Feuer, Indra, der Donner, und Vischnu, der Wind, werden als höhere Wesenheiten

betrachtet. Die Seelen kommen zu Yamas, der sie behütet. Die Opfer sind wirkliche Speise der Götter, die Bräuche einfach, ohne Askese und Abstraktion von der Wirklichkeit.

Das zweite Hauptmoment bildet die brahmanische Litteratur. An der Spitze steht das Gesetzbuch des Manu in 12 Abteilungen. Von brahmanischen Priestern verfasst, aber nicht auf einmal, sondern wie die meisten Gesetzbücher des Altertums allmählich und zwar um 600 v. Chr. vollendet, läuft es in mancher Beziehung parallel dem Pentateuch, der sich aber durch seinen edleren Standpunkt, durch seine Einfachheit und höhere Wahrheit vor jenem Werke auszeichnet, obwohl auch er wie jenes und die meisten aus mehrfacher Redaktion hervorgegangenen Bücher von Widersprüchen nicht frei ist. — Dann folgen epische Gedichte, das Râmâyana, welches die Schicksale des Râma zum Gegenstande hat, und das Mahâbhârata, der grosse Kampf der Kuravas und Pandavas, beide mit vielen älteren Episoden. Daran schliesst sich eine schöne Litteratur lyrischer und selbst dramatischer Gattung, wie die Sakuntalâ des Kâlidâsa, endlich folgen die Purânas, Deutungen von älteren Offenbarungen. Diese brahmanische Litteratur unterscheidet sich von der vedischen durch eine weitere Ausbildung der religiösen Anschauung und des praktischen Lebens. Der Gott Brahmâ, der den Vedas noch fehlt und durch reine Abstraktion gewonnen ward, steht jetzt an der Spitze, nicht mehr eine Naturmacht; der Gott vielmehr, den der Beter bei seiner Erhebung sich gegenwärtig denkt, ist die abstrakte Einheit, die überall besteht. Vischnu und Siwa, das heilige Feuer, bilden mit Brahmâ die trimûrti, die indische Dreieinheit. Praktisch zeigt sich das Brahmanentum einmal als die Religion der Entsagung, der Selbstpeinigung, wodurch der Mensch Macht über die Natur und die Götter erhalten soll, andererseits aber auch wieder als das Gegenteil, als Religion des sinnlichen Lebensgenusses.

Die dritte Hauptgestalt indischen Lebens zeigt uns der Buddhismus, die Religion des Buddha, welcher nach der Chronik von Ceylon 543 v. Chr. starb. Der Buddhismus ist eine Reform der brahmanischen Religion. Die göttlichen Wesen wurden ausser der Einheit beseitigt, und erst der spätere Buddhismus führte sie wieder ein. Opfer und gute Werke wurden abgeschafft und dafür innere Frömmigkeit, Menschenliebe, Milde, Gerechtigkeit gefordert. Verehrt wurden die Patriarchen als Nachfolger des Buddha Gautama,

später erst wurden sie vergöttert, sodass darüber die Einheit mehr und mehr in den Hintergrund trat. — Auch der Buddhismus rief eine eigene Litteratur hervor; sie besteht aus Hunderten von Bänden, die besonders in Mittelasien, in Tibet, in der Mongolei und in China gesammelt wurden.

2. Die Sanskrita-Sprache wurde erst vor etwa hundert Jahren in Europa bekannt, seitdem der englische Gelehrte Sir William Jones 1784 eine orientalische Gesellschaft in Kalkutta gestiftet hatte, der sich die Gesellschaften in Madras und Bombay anschlossen; bald entfaltete sich ein eifriges Studium des Sanskrit; Jones (gest. 1794), besonders Colebrooke und Wilson gingen voran, ihnen folgten die Brüder Schlegel, Bopp, Rosen, v. Bohlen, Lassen, Benfey, Weber, Haas u. v. a., und es währte nicht lange, so wurde die Sanskrita-Sprache ein integrierendes Element für die orientalischen Wissenschaften nicht nur, sondern auch für das klassische Studium. Ihren Zusammenhang mit den anderen Sprachen erörterte zuerst Franz Bopp (gest. 1867) in seiner bahnbrechenden Schrift „Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache," Frankf. a. M. 1816, einem schwachen Vorläufer seiner „Vergleichenden Gammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Gotischen und Deutschen," Berlin 1833—52, 6 Bde., 3. Aufl. 1868—71, 3 Bde. Ausserdem wurden auch grammatische und lexikalische Schriften über das Sanskrit gegeben, so Bopps „Ausführliches Lehrgebäude", Berl. 1828, aus welchem die „Kritische Grammatik der Sanskritsprache", 4. Aufl. das. 1868, hervorwuchs, ferner Benfeys „Handbuch der Sanskritsprache", Leipz. 1852—54, 2 Bde. (kürzer, das. 1855), worin besonders auf die vedische Litteratur Rücksicht genommen ist, Opperts „Grammaire sanscrite", Paris und Berl. 1859, 2. Aufl. 1864, Stenzlers Grammatik, 3. Aufl. Bresl. 1875, und die von Max Müller, deutsch von Kielhorn und Oppert, Kiel 1868. Wörterbücher lieferten Wilson, Kalk. 1819, Böthlingk und Roth, Petersb. 1853—75, 7 Bde., ein Stellenwörterbuch ersten Ranges, und Benfey im Sanskrit-English Dictionary, Lond. 1866. Auch den Gesamtinhalt der indischen Altertumswissenschaft suchten mehrere Gelehrte zusammenzustellen, so Peter van Bohlen, „Das alte Indien", Königsberg 1830, 2 Bde., mit besonderer Berücksichtigung Ägyptens, besser Lassen, „Indische Altertumskunde", Bonn 1844—61, 4 Bde., 2. Aufl. Leipz. 1867 ff., und Max Müller in den Chips from a German workshop, Lond.

1867—75, 4 Bde., deutsch als „Essays“, Leipz. 1869—76, 4 Bde. Von grossem Interesse sind auch Webers „Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte“, 2. Aufl. Berl. 1876, und Haas’ „Catalogue of the Sanskrit books in the British Museum“, Lond. 1876.

3. Welches Verhältnis hat die indische Sprache und Litteratur nun zum Hebräischen und zum alten Testament? — Diese Frage ist von verschiedenen Gelehrten verschieden beantwortet. Als man das Sanskrit zuerst näher kennen lernte, fand man darin vielfach Übereinstimmung mit hebräischen Wurzeln und verglich beide Sprachen mit einander, so besonders auch Gesenius in der lateinischen Ausgabe seines Handwörterbuches. Gewöhnlich führte man dann das Identische auf eine gemeinsame Ursprache zurück. Aber die meisten in dieser Art verglichenen Elemente erwiesen sich als Schallwörter, als Naturlaute. Anderes zeigte sich durchaus nicht verwandt; so ist ja z. B. אִישׁ und isa ziemlich ähnlich, aber אִישׁ gehört zur Radix אנשׁ, und da verliert sich die Übereinstimmung bereits. Sodann aber haben gewisse indische Produkte ihren hebräischen Namen aus dem Indischen entlehnt, so קוֹף, der Affe, von kapi, griech. κῆπος, κεῖβος, תֻּכִּיִּים, I. Reg. X, 22, Pfauen, vom malabarischen und sanskrit. togâi, welchem griech. ταὼς oder ταῶς, dann wieder das bei Arabern und Persern gebräuchliche طاوس entspricht, אֲהָלִים, Aloëholz, von sanskr. aghil, שֶׁנְהַבִּים, Elfenbein, vom indischen ibhas, der Elephant, hebr. also הַבִּים gleich הָאבִּים (elephas, griech. ἔλεφας ist das indische Wort mit dem arabischen Artikel), כַּרְפַּס, Baumwolle, von sanskr. karpâsa, κάρπασος, carbasus, u. a. — In neuerer Zeit haben Peter van Bohlen u. a., besonders aber Ferdinand Hitzig mit der Vergleichung des Sanskrit und Hebräischen ausserordentlichen Missbrauch getrieben. So sollen z. B. Sarasvatî und Brahmâ Sara und Abraham sein, obgleich doch beide Paare dem Ursprunge nach ganz verschieden sind. Hitzig hat dann namentlich auch in seiner Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 1869, viel abenteuerliche Vergleiche angestellt; u. a. ist „Mose“ entstanden aus mûshikas, die spitzbübische „Maus“; da nämlich die Juden beim Auszuge aus Ägypten geliehene Sachen mitnahmen, bedeutet „Mose“: einer, der „gemaust“ hat (!).

Ist nun auch die Sanskrita-Sprache für die Erklärung hebräischer Wurzeln nicht zu verwerten, so bildet sie andererseits doch den Schlüssel für das eingehendere Verständnis des Altper-

sischen, des Medischen, Baktrischen, der Keilinschriften, der Zendsprache, und aus diesen Idiomen müssen ja mancherlei Elemente gedeutet werden, welche im alten Testament vorkommen, so besonders Ländernamen, aber auch Götter- und Personennamen der Meder, der Assyrer und Chaldäer, selbst die Bezeichnung einiger hoher Ämter[1]) bei diesen Völkern. So ist also die Sanskrita-Sprache in erster Reihe von Bedeutung für die Erklärung des Iranischen überhaupt, nur indirekt erhält sie Einfluss auch auf alttestamentliche Studien.

Von einem historischen Einfluss der nach Indien gewanderten Arier lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit etwas in der Periode annehmen, wo sie noch am Indus verweilten, nicht aber von den Ganges-Gegenden her, welche viel zu entfernt liegen, als dass eine Rückwirkung irgendwie hätte stattfinden können. Es ist nämlich ein doppelter Einfluss der am Indus wohnenden Arier wahrscheinlich, einmal auf Babylonien und Assyrien, sodann auf Ägypten, da auch in der ägyptischen Sprache mancherlei Sanskrit-Elemente sich finden. Die alttestamentliche Tradition nennt Nimrod einen Kuschiten, d. h. einen Einwohner von Habesch, und so liessen sich auch die Ägypter als Kuschiten ansehen; Nimrod aber war kein Semit, sondern seinem ganzen Charakter nach ein Arier. Auch Sinear ist kein semitischer Name, er bedeutet vielmehr Löwentatze, d. h. ein mächtiges Land.

§ 6.

Der iranische Stamm der Arier.

Das Altertum der Meder, Perser, Baktrer, Sogdianer. — Ältere Gelehrte kannten die religiösen Vorstellungen dieses grossen Volksstammes nur aus den Überlieferungen der Griechen, eines Herodot, Aristoteles, Xenophon, Plutarch, und kombinierten deren Notizen mit den unzuverlässigen Nachrichten der neueren orientalischen Schriftsteller. Auf einer solchen Grundlage schrieb Thomas

---

1) W. V., ausgehend von der Annahme, die Chaldäer seien arischen Ursprungs, vergleicht das Wort mag, cf. Jerem. XXXIX, 3 mit dem pers. mugh von mih, gross = Anführer, dem in Zend meh und im Indischen mahâ zur Seite steht; aber das Wort erscheint ursprünglich nicht bei Indogermanen, sondern bei Babyloniern und jenes rab-mag entspricht dem Titel, welchen der Vater des Königs Nabunit laut Inschriften führt: rubu-'imga, d. i. Oberpriester, cf. I. R. 68 No. 3, Z., 1, 2, 5, 6.

Hyde seine Historia religionis veterum Persarum, 1700 fol., indem er allerdings auch schon einige Stücke des Avesta benutzte, welche damals in England bekannt geworden waren. Neue Quellen eröffnete dem Studium dieses Gebietes erst Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Er begab sich nach Indien, gewann mit Lebensgefahr die heiligen Bücher, den Zendavesta, brachte sie nach Europa und gab 1771 nach einer neupersischen eine französische Übersetzung (deutsch von Kleuker, Riga 1776—78), welche aber unzuverlässig ist, da man den Originaltext noch nicht kannte. Dieser wurde erst in unserm Jahrhundert allmählich herausgegeben, und zwar zunächst ein Stück desselben durch Justus Olshausen unter dem Titel: Vendidad, Zendavestae pars vicesima adhuc superstes, Hamburg 1829, dann ein grösseres durch Eugène Burnouf: Vendidad Sadé, l'un des livres de Zoroastre, Paris 1830, endlich das ganze Werk durch Friedrich Spiegel in Erlangen in Text und Pehlewiparaphrase, 1851—58, mit deutscher Übersetzung 1852—63. Von den älteren Stücken tragen das Gesetz, Vendidâd, und die Hymnen, Yaçna, noch nicht das Gepräge eines bestimmten religiösen Systems, während erst der Bundehesch, herausgeg. und übers. von Justi, Lond. 1868, mehr ein theoretisches, theologisches Lehrsystem darstellt. Es herrscht in allen diesen Schriften ein eigentümlicher Dualismus, der sich freilich oft bereits dem Monotheismus nähert. Die Religion bezeichnet sich selbst als Umformung der Lehre des Zarathustra oder Zoroaster. Nach ihr ist Ahuramazda oder Ormuzd, der höchste Gott, Licht und Geist; das Feuer, die sinnliche Darstellung des Gottes, ist sein Sohn. Finsteres und böses Prinzip ist Angromainyus oder Ahriman, der böse Geist, der alles Schädliche im Leben und in der Natur bewirkt und hervorbringt. Der Kultus ist ein höchst komplizierter. Während die älteren Bücher in der Zendsprache geschrieben sind, ist der Bundehesch, der erst unter den Sassaniden entstand, in dem jüngeren Dialekt, der Pehlewisprache, abgefasst, wie sie sich eben auf den Münzen der Sassanidendynastie findet; jene älteren Stücke des Zendavesta aber rühren her aus der Zeit des noch bestehenden persischen Reiches, andre aus der Epoche zwischen dem Untergange des persischen Reiches und der parthischen Herrschaft, also aus dem 3. bis 4. Jahrhundert v. Chr.; doch muss zugegeben werden, dass einzelne Elemente weitaus älter sind, mögen sie immerhin auch lange nach ihrer Entstehung erst aufgezeichnet sein.

2. Das Schrifttum. — Die Schrift ist in doppelter Gestalt überliefert, erstens in Form der Keilschrift, besonders auf den Ruinen von Persepolis, und zweitens in den Handschriften des Avesta als Buchstabenschrift. Die Keilschrift ist nach vielen Versuchen erst in der neuesten Zeit sicher und vollständig entziffert. G. F. Grotefend unternahm die schwierige Arbeit zuerst, aber ohne die nötigen Hilfsmittel, weshalb er auch nur die Königsnamen erkannte; mit mehr Erfolg gingen ans Werk Rask, Beer, Westergaard, Hitzig, Holtzmann, besonders Lassen, Burnouf, Rawlinson und mehr revidierend Benfey, Spiegel, Oppert, Schrader u. a. (Vgl. Chr. Lassen, Die altpersischen Keilinschriften zu Persepolis, Bonn 1836; Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, Leipz. 1862.) Wie es scheint, war die Keilschrift nur auf öffentlichen Denkmälern, für den gewöhnlichen Gebrauch dagegen eine Buchstabenschrift üblich; letztere aber ist aus der altsemitischen Schrift entstanden. Die Zendsprache, besonders wie sie in den Gâthâs, den Liedern, des Avesta erscheint, weicht von der Sprache der persepolitanischen Inschriften dialektisch ab, was man daraus erklärt, dass die ältesten Stücke der Litteratur überhaupt nicht in Persien, sondern in Baktrien entstanden sind. Beide aber, die Zendsprache und die Sprache der Achämenidenkönige, sind dem Sanskrit nahe verwandt und können nur mit dessen Hilfe verstanden werden, von dem sie sich durch Erweichung und Fortbildung der Formen unterscheiden. Für das alte Testament sind beide Idiome von grosser Bedeutung behufs Erklärung arischer Namen von Königen, Göttern, Ortschaften, hie und da auch zur Erläuterung appellativischer Namen, wie פַּרְדֵּס, der Baumgarten, griech. noch παράδεισος, oder דַּרְכְּמוֹן, Darikus, die persische Goldmünze. — Das Pehlewi ist eine Tochtersprache des Altpersischen, aber mit semitischen, besonders syrischen Elementen erfüllt; auch ist in der Pehlewi-Litteratur bereits die syrische Übersetzung des alten Testamentes benutzt, und zwar mit den Missverständnissen, z. B. Amos V, 26. — Da nun das eigentliche System der Religion erst im Bundehesch gegeben ist, die älteren Stücke nur Bitten, Bräuche und Gebote enthalten, so leuchtet ein, dass die Priorität in den parallelen Sagen auf Seiten des alten Testamentes gesucht werden muss.

3. Wahrscheinlich arischen Ursprungs waren die Herrscher in Assyrien und Babylonien, besonders die Chaldäer; dies sind

dann jedoch Arier, die uns nur in innigster Verflechtung mit den Semiten begegnen.

Die Semiten.

§ 7.

Die nordöstlichen Semiten.

Die Assyrer, Babylonier, Syrer.

Dass die Assyrer, d. h. das Volk der Assyrer, ein semitischer Stamm waren, zeigen die Namen: Assur bedeutet eine wasserreiche Fläche, Ninive eine zahlreich bevölkerte Stadt, und ebenso waren die Bewohner Babyloniens ursprünglich Semiten; aber die Herrscher, mythisch in der Person des Nimrod aufgeführt, scheinen einem andern Stamme angehört zu haben, vielleicht dem arischen. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass die Sprache in Assyrien und Babylonien ursprünglich aramäisch war, aber durch die Herrscher, die natürlich mit einer nicht unbedeutenden Volksmenge erschienen, nachmals mit arischen Elementen versetzt worden sei; denn bei Jesaja XXXIII, 19 heisst es, dass die Hebräer die Assyrer nicht verstanden, während sie das Aramäische doch sehr wohl kannten. Nun entdeckte 1843 der französische Konsularagent in Mosul, Paul Emile Botta, in der Nähe der genannten Stadt auf dem jenseitigen Ufer des Stroms Reste alter Kultur, dann fand man in dem 18 m hohen Hügel von Kujundschik, endlich in dem Hügel von Chorsabâd Palastruinen mit zusammenhängenden Sälen, Bildwerken, Schmucksachen und zahlreichen Keilinschriften (Vgl. Botta, Mémoire de l'écriture cunéiforme assyrienne, Paris 1848, und Monuments de Ninivé découverts et décrits par Botta, mesurés et dessinés par E. Flandin, Par. 1847—50, 5 Bde.). In England und Frankreich suchte man diese Denkmäler zu entziffern und gelangte bald zu der Überzeugung, zu der Schrift mit Hilfe der auf den dreisprachigen Keilinschriften danebenstehenden persischen Keilschrift und unter Benutzung der Eigennamen auch den phonetischen Laut gefunden zu haben. Was man auf diese Weise enträtselt hat, klingt semitisch, auch die Sprachbildung ist der semitischen analog, sie besitzt Präfixe und Suffixe, und so liegt denn hier wohl eine semitische Sprache vor, aber die bedeutendsten Kenner des Semitischen sind doch diesen Entzifferungen gegenüber noch sehr zurückhaltend gewesen. Besonders muss es Bedenken erregen, wie

Schrader die Sache auffasst. Wenn nämlich der phonetische Wert von Rawlinson, Hincks, Norris, Talbot, Oppert, Ménant u. a. richtig gefunden ist, so steht die Sprache dem Hebräischen näher als dem Aramäischen. Da meint nun Schrader, dieser Umstand erkläre sich so, dass die alten Bewohner von Babylonien keine Aramäer waren, dass letztere vielmehr erst nach dem Falle von Ninive und Babel in das Land eindrangen. Wo steckten aber diese zahlreichen Aramäer? In Mesopotamien offenbar nicht; denn dies Gebiet ist zu dürr. Also müssen sie aus Syrien gekommen sein. Davon weiss man aber nichts. Und warum verstand man denn die Sprache bei den Hebräern nicht? Nimmt man dies alles zusammen, so ist es doch höchst fraglich, ob die Entzifferung auch eine völlig solide Basis hat. Es bleibt viel natürlicher, dass die Sprache in Assyrien und Babylonien eine Mischsprache war, gebildet aus den Mundarten der aramäischen Bevölkerung und der arischen Herrscher.

Die Assyrer waren einer Religion ergeben, welche mit der arischen verwandt war; denn Adrammelech ist der Feuerkönig, und andere Gestalten sind nicht überliefert, da die Deutungen der in den Monumenten gegebenen symbolischen Figuren nur unsicher sind. — Die assyrische Herrschaft über Vorderasien begann nach Herodot in der Mitte des 13. Jahrhunderts und ergriff seit dem 9. Jahrhundert auch die Hebräer, die sich ihr bis zum Untergange des assyrischen Reiches, 606 oder 597, nicht zu entziehen vermochten. Die Assyrer beherrschten aber auch Babylonien, Mesopotamien, Syrien, und Babylonien nannten sie Sinear, cf. Genes. XI. 1, also mit arischem Namen. Nach Babylon verpflanzten die Assyrer zum Schutze des Landes gegen die räuberischen Araber den streitbaren Stamm der Chaldäer, der früher an den Quellen des Tigris und in der syrischen Wüste seine Sitze hatte. Das geschah um 650, da frühere Schriftsteller, z. B. der Jehovist des Pentateuchs, sie noch nicht in Babylonien kennen. Seit 625 aber, seit Nabopolassar, treten sie als das in Babylonien herrschende Volk auf, und diese Stellung bewahrten sie bis zu der durch Cyrus veranlassten Katastrophe, cf. Jes. XXIII, 13: „Siehe, das Land der Chaldäer, dies Volk, das nicht war, Assur hat es (das Land) gegründet für die Steppenbewohner“ [1]), u. s. w., sie errichten jetzt ihre Belagerungswerkzeuge

1) Dagegen Ewald: „Siehe das Land der Kanaaniter; dieses Volk ist

gegen Tyrus. Dieses Orakel des Jesaja wurde früher auf Salmanassars Belagerung von Tyrus bezogen, 727—722, aber nach inneren Gründen, die Hitzig angegeben hat, geht es auf die dreizehnjährige Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar, 586—573. Daher darf die Verpflanzung der Chaldäer nicht in die Mitte des 8. Jahrhunderts gesetzt werden, eine Bestimmung, bei der man die Ära Nabonassars von 747 benutzte, um mit ihrer Hilfe die Zeit jener Übersiedelung näher zu fixieren, sondern sie fällt in die Mitte des 7. Jahrhunderts, um 650. Nun waren die Chaldäer bis zu ihrer Verpflanzung ein rohes Nomadenvolk, sie wohnten in den Bergen, an den Quellen des Tigris und davon südlich bis in die syrische Wüste hinein, aber auch später waren sie kein eigentliches Kulturvolk, sie erschienen als eine erobernde Horde und gingen in der Menge ihrer Unterworfenen auf; diese aber, die früheren Bewohner des Landes, gehörten zu den ältesten Kulturvölkern im Westen Asiens; die Sage, Genes. XI und X, 8—12, setzt nach Babylonien die ersten Anfänge der Kultur, besonders die Erbauung des Belustempels, der jedoch in der That völlig fertig wurde; denn Herodot beschreibt ihn uns[1]). So war nun die Bevölkerung von Babylonien zweimal gemischt, erstens seit der Herrschaft der Assyrer und zweitens durch die Verpflanzung der Chaldäer, die dem herrschenden Stamme in Assyrien verwandt waren. Daher war auch die Sprache und Anschauungsweise zwar mehr oder weniger semitisch, aber doch nicht ganz reinen Charakters, sondern mit heterogenen Elementen durchsetzt[2]). Die eigentliche Kultur jedoch lag in der Hand des alten semitischen Urvolkes im Lande, der semitischen Babylonier. — Wenn nachmals die weisen Babylonier Chaldäer genannt werden, so ist das nicht ethnographisch zu fassen, sondern politisch als von den Bewohnern des ehemals chaldäischen Reiches, da ja die Chaldäer eine Zeit lang in Babylonien geherrscht hatten.

Die Religion der Babylonier war Naturkultus, der gewöhnliche Dualismus und eine Vereinigung der beiden Lebensmächte, eines erzeugenden Gottes und einer gebärenden Allmutter; jener hiess

---

ein Nichts geworden; Assur hat es zu Wüstenbewohnern bestimmt." Vgl. auch Schrader, Keilinschr. u. d. a. T., S. 269, und dazu Delitzsch, Habakuk, S. XXII.

1) I, 181 ff.; cf. Schrader, Keilinschr. u. d. a. T., S. 35 ff.

2) Schrader in der Jenenser Litteraturztg., 1875, S. 218; ders. in der Zeitschr. d. D. M. G. XXVI, 315 ff., XXVII, 397 ff.

בֵּל, Bel, d. i. der Herr, diese Mylitta, die Gebärende, a rad. ילד[1]). Ausserdem wird ein älterer Bel unterschieden, wahrscheinlich der Feuergott; denn in allen diesen Religionen, die eine Vermählung der Himmelsmächte mit der Erde als des zeugenden mit dem gebärenden Prinzipe zur Grundvorstellung haben, ist der himmlische Gott bald das Feuer, so der Kronos, Kamosch und Moloch, und auch die rohere Volksvorstellung vom Jahveh gehört hierher, bald wird das himmlische Feuer individualisiert gedacht als Sonnengott. Das weibliche Komplement dagegen ist ursprünglich dann immer die Erde, wird indessen in weiterer Entwickelung oft umgebildet und mit dem Monde identificiert, sofern das Lichtprinzip allen anderen Prinzipien entgegentritt; so in der kanaanitischen Religion und bei den Ägyptern in der Gestalt der Isis. Neben diesen beiden obersten Göttern behaupteten die Planeten eine hervorragende Stellung, sowohl als heilbringende wie als Unheil verkündende Mächte. Die Namen derselben freilich sind nicht ganz sicher; wahrscheinlich aber nannte man den Jupiter גַּד, Glück, Heil, die Venus מְנִי, cf. Jes. LXV, 11; beide gelten als glückspendende Gottheiten, während Mars und Saturn, vielleicht מְרֹדַח und נֵרְגַל, II. Reg. XVII, 30, Unheil androheten. Merkur war נְבוֹ, Dolmetscher, Jes. XLVI, 1, und führte diesen Namen offenbar wegen der Sonnennähe. Ausdrücklich heisst es Jes. XLVII, 13, dass die Chaldäer himmelskundige Männer waren, da nämlich חֹבְרֵי für unser k'tib הֹבְרֵו oder הָֽבְרֵי zu lesen ist, cf. خبر, wissen, kennen. Jener Belustempel war die älteste Sternwarte, und die Babylonier waren, von den Chinesen abgesehen, die ältesten Astronomen, ja, sie hatten es in der Beobachtung der Himmelserscheinungen so weit gebracht, dass ihre Berechnungen der Sonnen- und Mondfinsternisse nur um geringe Zeitbruchteile abweichen. Aber diese astronomische Kenntnis diente zugleich astrologischen Zwecken; die Babylonier lasen in den Sternen die Offenbarung des von den Göttern über die Sterblichen verhängten Schicksals, und diese Anschauung der Dinge ist das ihnen Eigentümliche, ein merkwürdiger Aberglaube, der die Geister bis in unser 17. Jahrhundert hinein fesselte, der sich auch der klarsten Denker bemächtigt hatte, so dass selbst ein Melanchthon Gewicht auf ihn

---

1) Mylitta bei Herodot I, 131, 199; Biltuv hi-ir-ti Bil um ili, d. i. „Beltis (Herrin), die Gemahlin des Bel, die Mutter der Götter" auf dem Obelisk Salmanassars Z. 12. Mylitta = Beltis nach Schrader u. a.

legen konnte. Nur eine konsequente Folge dieser astrologischen Weltanschauung war es nun aber, dass man auch rückwärts rechnete; und auf diese Weise gewann man dann die Vorstellung von den Weltaltern. Die Babylonier nahmen nämlich ein Urzeitalter mit zehn Patriarchen oder Königen an, deren erster Alorus, deren letzter Xisuthrus war, und diese sollen 120 Saren von je 3600 Jahren, im ganzen also 432000 Jahr lang über das Land geherrscht haben. Xisuthrus, der einzige Mensch, der sich aus der Sintflut rettet, entspricht sodann in der Sage gänzlich dem Noah des alten Testamentes, und wahrscheinlich ist die ganze hebräische Sage von der Urzeit abhängig zu denken von diesen ursprünglich astrologischen Rechnungen, aber das Wie? lässt sich nicht mehr nachweisen. — Ausserdem waren die Babylonier als handeltreibende, gewerbthätige Nation die Erfinder der Maasse, Gewichte u. dergl.

Die Sprache der Babylonier kennen wir nur in späterer Gestalt durch das Medium der Juden, sofern die chaldäische Sprache der Bibel und dann der Chaldaismus der alten Übersetzungen uns durch jüdische Gelehrte vermittelt ist; daher aber ist diese Überlieferung nicht harmonisch und vor allem nicht ganz sicher in Hinsicht der Aussprache, ein Umstand, der namentlich in die Augen fällt, wenn man die Aussagen griechischer Autoren vergleicht. Wahrscheinlich hatten die Babylonier auch ihre Litteratur, aber es ist uns kein Denkmal derselben erhalten. Die Buchstabenschrift haben sie nicht erfunden, sie entstand vielmehr bei einem mittelsemitischen Volk, und der Name chaldäische Quadratschrift, der oft die Babylonier, d. h. Chaldäer zu Erfindern der Schrift hat werden lassen, ist späteren Ursprungs. Inschriften in Keilschrift dagegen laufen auf den Ruinen Babels parallel denen auf den Ruinen Ninives; beide Arten der Keilschrift gehören derselben Ordnung an, sind also auch einander ähnlich.

Auf die hebräische Kultur waren von den angeführten östlichen Völkern die Assyrer von Einfluss während des assyrischen Zeitalters; es äussert sich dieser Einfluss also in den Büchern der Könige, bei Jeremias, Ezechiel und im Deuteronomium, während sonst nur der altkanaanitische Kultus des Baal, der Astarte und des Moloch Erwähnung findet. Bedeutender freilich wirkte der arische Einfluss, sofern der Satan und die bösen Geister erst seit Berührung der Hebräer mit den Ariern Eingang bei den Juden gefunden haben, also während des Exils und nach demselben. —

Nach Seiten der Sprache ward der Einfluss der Aramäer seit dem babylonischen Exil von grosser Bedeutung, so dass eine Umbildung mit der hebräischen Sprache vor sich ging, welche andauerte, bis dieselbe aus dem Gebrauche des Lebens verschwand.

Die Syrer oder Westaramäer.

Die syrischen Stämme bildeten in der Zeit der alttestamentlichen Geschichte kleine Staaten, so zwar, dass sich gewöhnlich mehrere dieser Gebiete zu grösseren Ganzen nur locker vereinigten. Die Folge davon war, dass sie eine Beute der Assyrer, dann der Chaldäer, der Perser und zuletzt der Macedonier wurden, so dass in Syrien und Mesopotamien ein selbständiges Reich eigentlich niemals bestanden hat. Die semitischen Völker waren eben nicht staatenbildend.

Der Kultus der Syrer war in alter Zeit nahe verwandt mit dem babylonischen und kanaanitischen Naturdienst. Man verehrte die Sonne, hadad, und danach sind auch die übrigen Momente zu beurteilen. Erst aus der Zeit des Synkretismus haben wir nähere Nachrichten. — Die Sprache der Syrer war ein Zweig des Babylonischen und unterschied sich von diesem nur mundartlich. Zur Litteratur erhob sie sich, so viel wir wissen, erst im christlichen Zeitalter; denn, von Inschriften abgesehen, ist das älteste Denkmal die im Lauf des 3. Jahrhunderts vollendete Übersetzung des alten und neuen Testamentes, die Peschito; daran schlossen sich Bearbeitungen von Legenden, Übersetzungen klassischer Werke, eine chronikartige Geschichtschreibung, grammatische, philosophische und naturwissenschaftliche Arbeiten, bis mit Bar Hebraeus, welcher 1286 als jakobitischer Weihbischof zu Maraga starb, die syrische Litteratur als solche ihren Abschluss fand. Nur in vereinzelten Sekten fristete sie ein längeres Dasein.

§ 8.

Die Mittelsemiten.

Unter den Mittelsemiten sind neben den Hebräern die Kanaaniter das Hauptvolk; denn auch jene gehören zu den Mittelsemiten, so zwar, dass sie eine vermittelnde Stellung zwischen den Kanaanitern und den Arabern einnehmen; waren ja doch die transjordanischen Stämme und die ismaelitischen Araber auch der Sage nach durch Abraham verwandt. Wir übergehen hier die Hebräer und betrachten nur die übrigen Stämme.

Die Kanaaniter, d. h. die Bewohner des „Niederlandes“, waren Kulturvölker, teils Bewohner von Palästina, theils Küstenbewohner, die bekannter sind unter dem Namen der Phönizier; zu ihnen gehörte auch der etwas unstäte Stamm der Philister. Diese sassen im nordöstlichen Ägypten und auf Kreta, denn הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, die Leibwache Davids, II. Sam. VIII, 18 cf. XX. 23; I. Chron. XIX, 17; II. Sam. XV, 18, I. Reg. I, 38, sind Kretenser und Philister. Nachmals hatten sie den Küstenstrich neben Juda inne, bis sie unterworfen wurden und unter den Juden verschwanden; denn die späteren Juden sind ein Mischvolk aus verschiedenen kanaanitischen Elementen. — Besonders sind es die Phönizier, welche im Altertum als Kulturvolk hervortreten. Ihre Religion war verwandt mit der babylonischen, scheint aber einzelne Momente, teils die Vorstellung vom Melkarth, teils die von Adonis in eigentümlicher Weise ausgebildet zu haben. Nämlich Baal, der Himmelsbewohner, בַּעַל שָׁמַיִם, bei den Philistern בַּעַל זְבוּל, Herr der Wohnungen, genannt, woraus die Juden zum Spott בַּעַל זְבוּב, d. i. Fliegengott, machten, hiess in Tyrus besonders Melkarth, d. i. מֶלֶךְ קַרְתָּא, Stadtkönig. Alles höhere Leben und Streben trugen sie in seine Anschauung hinüber; er war Sonnengott, dann Lebensprinzip. Neben ihm steht Aschera, אֲשֵׁרָה, die Glückliche, Glückgebende oder die gerade aufgerichtete Erde, ferner Aschthoreth, עַשְׁתֹּרֶת, die Astarte, die Mondgöttin. Eine höchst eigenartige Stellung nimmt Moloch ein, der Feuergott, der bei den Griechen gewöhnlich Kronos genannt wird. Gewissermassen im Gegensatz zu ihm steht Adonis, der namentlich in Byblos verehrt ward, auch Thammus genannt, d. h. der Schwach-dahingestreckte, die Sonne, im Laufe des Jahres unterliegend; daher stirbt Adonis im Mythus, wird von seiner Gattin Baaltis, d. i. der Erde, der Natur, beklagt, erwacht aber wieder zu neuem Leben, — kurz, alles ist Naturdienst.

Die Sprache der Kanaaniter und Phönizier war im wesentlichen mit der hebräischen identisch; das zeigen uns teils die Eigennamen, teils die Inschriften, die bis zum Jahre 1837 gesammelt sind bei W. Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, Leipz. 3 Bde.; später sind andere dazugekommen, namentlich eine ausführliche Grabschrift; vgl. Duc de Luynes, Mémoire sur le sarcophage et l'inscription funéraire d'Esmunazar, roi de Sidon, Par. 1856; E. Meier, Die Grabschrift des Sidonischen Königs Eschmunézer, Leipz. 1866. Mit den phönizischen Inschriften sind die punischen

zugleich gesammelt, da die Sprache dieselbe ist. — Die Schrift der Kanaaniter war die altkanaanitische Buchstabenschrift, die sich bis zur Zeit der Makkabäer auch bei den Hebräern fand und erst in christlicher Zeit durch die mehr dem Kursiv angemessene Quadratschrift verdrängt ist. Aber die Phönizier hatten ihre Schrift nicht bloss zum Zweck der Inschriften, sondern auch für eigentlich litterarische Werke im Gebrauch; denn die Alten berichten, dass es Archive in Tyrus gab. Menander aus Ephesus benutzte diese phönizischen Akten zum Zweck der Erklärung und Darstellung der ältesten Geschichte, und von Menander entlehnten ihre Fragmente Josephus und Eusebius. Unter den Puniern werden als Schriftsteller erwähnt Mago, ein Suffet, welcher um 500 v. Chr. über den Ackerbau schrieb, Hamilkar, Hanno, Himilko, Hannibal und Hiempsal, der König von Numidien. Im ersten Jahrhundert v. Chr. tauchte ein angeblich sehr alter Schriftsteller, Sanchuniathon, in der griechischen Bearbeitung eines gewissen Philo aus Byblos auf, aus dessen Schrift wir Fragmente bei Eusebius in der Praep. evang. I, cc. 9. 10 und IV, c. 16 besitzen. Diese Bruchstücke des von Eusebius als Φοινικικὴ ἱστορία, von Johannes Lydus und Stephanus Byzantinus dagegen als Τὰ Φοινικικά bezeichneten Werkes sind gesammelt von Jo. Conr. Orelli, Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta etc., Leipz. 1826, besser nach dem Gaisfordschen Texte des Eusebius bei Carl Müller in den Fragmenta historicorum Graecorum, Tom. III, Par. 1849. Oft hat man sie als Basis für die Darstellung altphönizischer Anschauungsweise benutzt, sie zeigen jedoch deutlich eine synkretistische Weise der Auffassung, Elemente aus altphönizischer, ägyptischer, jüdischer und griechischer Religion in buntem Durcheinander; ausserdem ist die euemeristische Tendenz, welche sich durch die Bruchstücke hindurchzieht, unverkennbar, indem die Götter z. B. als alte Könige eingeführt werden: Euemerus aber war ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen. Daher darf man diese Fragmente nur mit äusserster Vorsicht benutzen, da thatsächlich nur diejenigen Elemente Wert haben, die auch sonst bestätigt werden[1]).

1) Vgl. Movers in Jahrbb. f. Theol. u. christl. Philos. VII, 1836, I, S. 51 ff.; ferner Duncker, Gesch. d. Altert., I, 1878, S. 322 ff.; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Par. 1880, S. 536 ff.; Tiele, Histoire comparée des anciennes religions

Der Einfluss der Phönizier auf die Hebräer war ein sehr bedeutender. Zunächst waren die Phönizier bereits ein Kulturvolk, als die Hebräer noch nomadisierten; sie sassen, bürgerlichem Erwerb nachgehend, wie die Kanaaniter, schon in Städten oder waren Seefahrer; sodann waren sie ein handeltreibendes Volk, daher auch ausgestattet mit allen technischen Elementen für Schiffahrt und Handel, mit geographischen und astronomischen Kenntnissen; ihren Kunstfleiss drittens bewiesen sie, indem sie die Hebräer bei ihren Bauten unterstützten. — Ob sie die Erfinder der Buchstabenschrift sind, ist fraglich, jedenfalls aber haben sie die phönizische Schrift durch das Medium der kleinasiatischen Jonier nach Griechenland gebracht.

§ 9.

Die Südsemiten.

Araber und Äthiopen.

Den Übergang zu den Südsemiten bilden mit den Edomitern, Moabitern, Ammonitern und Ismaelitern die Hebräer.

Die Araber waren schon zur Zeit des alten Testamentes durch ihre Weisheit berühmt, cf. I. Reg. IV, 30; ihre eigentliche Kulturepoche jedoch fällt später und beginnt mit Mohammed und dem Koran. — Auch die Araber waren dem Naturdienst und Polytheismus ergeben, erhielten dann aber mancherlei Einfluss durch die zahlreich über Arabien verbreiteten Juden, die den Boden für eine höhere und reinere Religionsanschauung vorbereiteten. — Weniger wirkte das Christentum; denn Mohammed schloss sich dem jüdischen Element an, als er sich 622 zur Stiftung seiner Religion veranlasst fühlte, und trat der neutestamentlichen Lehre entgegen. Wollte er doch die reine Religion Abrahams herstellen, geläutert von allen späteren Satzungen und den Verfälschungen durch das Christentum. Aber dabei führte ihn freilich seine Abstraktion zum Fatalismus.

Die arabische Sprache ist ein Zweig des grossen semitischen Sprachstammes und zwar der reichste und ausgebildetste, wenn gleich in dem uns überlieferten Sprachschatz alte und sehr junge

---

de l'Égypte et des peuples Sémitiques, Par. 1882, S. 273 ff.; Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch., I, 1876, S. 1—46.

Elemente sich mischen. — Der Koran, von dem ersten Chalifen Abu Bekr mit dem Beinamen El Siddik, dem Schwiegervater Mohammeds, gesammelt, ist höchst wahrscheinlich das älteste Denkmal der arabischen Litteratur. Früher setzte man die Moallakâts, Helden- und Liebeslieder, welche sieben Dichtern, dem Amrilkais, Tarafah, Zoheir, Labid, Antara, Amru ben Kalthum und Harith, zugeschrieben werden, höher hinauf, doch ist diese Annahme fraglich; im Koran ist uns die älteste Form der Schriftsprache überliefert, eine Form, wie sie sich sonst in der arabischen Litteratur nicht findet; es sind in ihm noch härtere Wendungen enthalten, und öfters ist eine gereimte Prosa bemerkbar, analog der prophetischen Litteratur im Zeitalter ihres Verfalles oder noch besser mit der Darstellungsweise des Ephräm Syrus zu vergleichen. Eine weitere Litteratur gründete sich erst, als Bagdad Hauptstadt des ältesten Chalifentums wurde; hier schloss sich seit dem 9. Jahrhundert die arabische an die Überreste der neupersischen Kultur aus der Sassanidenzeit an, und so entstanden grammatische und lexikalische Schriften, Übersetzungen der griechischen Klassiker, Geschichtwerke, geographische und namentlich dichterische Schriften, in denen die Araber am selbständigsten sind. Doch das alles gehört einer späteren Periode an und bildet keine Parallele für das alte Testament.

Die Äthiopen sind die semitisch redenden Bewohner von Habesch; dieser Name bedeutet im Arabischen „Völkergemisch“; die ältere Bezeichnung des Landes ist Kusch und Meroë, d. i. „bewässertes Land.“ Die Herrscher in Äthiopien waren Himjariten, gehörten also einem Zweige des südarabischen Stammes an. — Die altäthiopische Sprache ist das Geéz, d. h. die Sprache der Freien, da die Herrscher gegenüber den schwarzen Sklaven diese alte Mundart gebrauchten. In ihr ist auch die gesamte Litteratur abgefasst, doch beginnt diese erst mit dem 4. Jahrhundert n. Chr., seitdem im Zeitalter Konstantins des Grossen von Alexandrien aus die Bekehrung der Äthiopen zum Christentum gelungen war. — Einfluss auf die hebräische Entwicklung hat natürlich dies fernstehende Volk nicht geübt.

§ 10.

Die Ägypter.

Dass die Ägypter ein uraltes Kulturvolk waren, wird allgemein zugestanden, aber die ethnographische Bestimmung derselben, die Genesis ihrer Sprache, das Verhältnis der verschiedenen Teile des Landes zu einander, das alles bildet noch immer den Gegenstand schwieriger Untersuchungen. Aus der ältesten Zeit sind uns grossartige Reste altägyptischer Baukunst erhalten, geschmückt mit Hieroglyphen, deren Deutung jedoch zweifelhaft ist. Bestimmtere Nachrichten erhalten wir erst in relativ später Zeit; denn die Traditionen des alten Testamentes sind bis auf Salomo herab ganz unsicher, von da an genauer, gewinnen indessen erst seit dem 8. Jahrhundert eine konkretere Gestalt, nämlich mit dem Beginn der Herrschaft der äthiopischen Dynastie in Ägypten. Die griechischen Berichte beginnen mit Herodot und Hekatäos, der vor jenem in Ägypten war; aber im 5. Jahrhundert war der Charakter der Ägypter schon durch die Einflüsse der Eroberer, besonders der Perser, getrübt, und daher ist das ägyptische Altertum, wenn auch im ganzen als sicher und fest bestimmt anzusehen, doch im einzelnen sehr schwieriger Deutung.

Was die Religion betrifft, so sagt Herodot, dass Osiris und Isis die allgemeinen ägyptischen Gottheiten waren, während die übrigen Götter mehr nur lokale Bedeutung hatten. Osiris aber ist wieder das männliche, zeugende Lebensprinzip, Isis die Erde, das empfangende, gebärende Komplement, der Kultus nahe verwandt dem Adonisdienst. Beide Gottheiten wurden nun bei immerhin ähnlicher Grundanschauung in verschiedenen Gegenden verschieden dargestellt. Osiris erscheint als Serapis, als Herr der Unterwelt, sodann als Gott des Lebens und der Zeugung im Zeus Ammon zu Theben, mehr nach der semitischen Seite hin gefasst als Sonnengott im Ra zu On oder Heliopolis. Ihm waren die heiligen Stiere geweiht, besonders jener schwarze Stier mit weissem Stirnstern, der Apis, in welchem man eine Inkarnation des Gottes erkannte. Ebenso hatte Isis ihre Modifikationen in der Neith, der Göttin der Nacht, des Mondes, der ägyptischen Minerva oder Pallas, dann in den Gestalten der Pacht zu Bubastis, der Buto u. a., die den Mond als solchen darstellen. Sämtliche Götter sind also im Grunde auch hier Naturmächte, und nur Kneph, der gute Genius, hat allge-

meinere Bedeutung; denn die Göttin von Sais ist nur die Isis, als Allleben der Natur gedacht, in das kein Sterblicher eindringt. Allerdings hatten die Ägypter den Glauben an eine Unsterblichkeit, aber sie dachten diese als Seelenwanderung und verbanden mit ihr die Meinung, dass die Seele so lange in der Wanderung erhalten bleibe, als auch die leibliche Hülle bestehe; daher allein erklärt sich die Einbalsamierung dieses verweslichen Teiles und die Aufbewahrung der Mumien in grossartig angelegten Bauten.

Einen Einfluss der ägyptischen Kultur auf die hebräische Entwicklung haben frühere Gelehrte in sehr weitem Umfange angenommen, so besonders auch Spencer, welcher Mose seine Weisheit in Staatssachen und im Priestertum von den Ägyptern entlehnen lässt. Aber diese Ansicht ist infolge genauerer Untersuchungen als irrig erwiesen und daher verworfen; das heilige Zelt hat nichts von dem ägyptischen Tempel, die Priesterkleidung ist nur sehr wenig ähnlich, und auch der Kälberdienst ist nicht der Kult des Apis; denn die ägyptischen heiligen Stiere waren lebendig, der hebräische Stier dagegen ein mit Goldblech überzogenes Holzbild, wie solche auch bei den Kretensern und Kanaanitern vorkommen. Die ägyptische Religion war eine Naturreligion mit dem Hauptelement der Lebensmächte, und daher werden die sehr fruchtbaren Tiere verehrt, der Schaf- und Ziegenbock, dann aber auch die für das Land überhaupt wichtigen lebenden Wesen. Ideale Momente fehlen, und die Ansicht von der Weisheit, wohl gar von dem Monotheismus der Ägypter, ist Illusion. Das höhere geistige Prinzip konnten also die Hebräer aus Ägypten nicht mitnehmen.

Wie die ethnographische Herleitung der Ägypter ein Gegenstand des Zweifels ist, so auch die der Sprache, des Kriteriums der Abstammung. — Die altägyptische Sprache hat sich in der koptischen in drei Dialekten erhalten, die vom 2. Jahrhundert n. Chr. bis vor wenigen Jahrhunderten gesprochen wurden, jetzt aber durch das Umsichgreifen des Arabischen in Nordafrika völlig verdrängt sind; es waren dies die saïtische (sahidische) oder thebäische Mundart in Ober-Ägypten, die memphitische in Unter-Ägypten und das Basmurische in einer oberägyptischen Landschaft. Die saïtische Sprache ist die reinste und vollständigste; untersucht man aber die Elemente dieses Dialektes, nach welchem auch die Hieroglyphen gelesen werden, so gehört dies Sprachgebiet offenbar keinem der anderen Sprachstämme an, weder dem arischen

noch dem semitischen, obgleich sich Elemente aus beiden darin nachweisen lassen, arische Anklänge besonders in Eigennamen, semitische Spuren teils in einzelnen übereinstimmenden Wendungen, teils in Hinsicht grammatischer Ähnlichkeit. Das arische Element betonte besonders P. van Bohlen, cf. das alte Indien, Bd. 2, und Hitzig, Geschichte Israels, 1869; v. Bohlen erklärt eine ganze Reihe von Eigennamen aus dem Sanskrit; so z. B. Ägypten aus ägupta für gupta, das Eingefriedigte, und in der That ist das Land von Gebirgen eingeschlossen; Nil, hebräisch שִׁחֹר, der Schwarze, aus nilas, im Sanskr. s. v. a. dunkel; bei den Hebräern heisst dieser Strom auch יְאֹר, jaro im Koptischen, d. h. im Sanskr. der Gehende, Fliessende, wie יַרְדֵּן, der Jordan, von ירד = descendere; das Wort miz'or gewöhnlich אִצְרַיִם d. i. zwei Grenzen gedeutet, erklärt sich aus misra, d. i. Mischvolk im Sanskrit. Isis ist s. v. a. isi, die Herrin, und içvara = Osiris, der Herr; Menes ist s. v. a. manu vom Stamme man . . ., denken, das ägypt. Amente gleich dem sanskr. amanthas, die Unterwelt, cf. Rhadamanthys, und das ägyptische Sphinx gleich nasarinhas, der Mannlöwe. Eine Übereinstimmung lässt sich nicht leugnen, und schwerlich ist dieselbe zufällig, sie setzt wohl vielmehr einen Zusammenhang mit alten arischen Stämmen voraus, wahrscheinlich mit denen, die am Indus wohnten. Aber dies arische Element hat keinen grammatischen Charakter; in Bezug auf diesen ist vielmehr eine gewisse Analogie mit dem Semitischen vorhanden, doch auch wiederum nicht durchgängig. Th. Benfey schrieb 1844 „über das Verhältnis der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm"; es erkläre sich dasselbe, meint er, aus der Mischung des Volkes mit Semiten, namentlich zur Zeit der Hyksos; aber immerhin waren doch die Ägypter, wie Schädelbildung und Gesichtszüge zeigen, ein ganz eigentümlicher Stamm.

Die Schrift der Ägypter war eine doppelte. Sie hatten neben den Hieroglyphen auch eine Buchstabenschrift. Erstere sind erhalten auf den Denkmälern, den Ruinen der Tempel, den Obelisken, Pyramiden u. s. w., letztere finden wir in den Mumienrollen. Die Hieroglyphen selbst aber zerfallen in verschiedene Klassen; sie waren zunächst eigentliche Darstellungen der Gegenstände, also Bilder, sodann symbolische Bezeichnungen ganzer Gegenstände, also ideographische Zeichen einer Wortschrift, endlich aber gelangte man zu phonetischen Hieroglyphen, so dass also die Bilder

Laute bezeichnen; bei letzteren, den wichtigsten, da sie den Übergang zur Buchstabenschrift bilden, bezeichnet der gemalte Gegenstand stets den ersten Buchstaben des Wortes, das jenen Gegenstand bezeichnet, und dieser Usus macht sich auch in den altsemitischen Alphabeten erkennbar. — Die Entzifferung dieser Hieroglyphen ist äusserst schwierig gewesen und besonders durch das Medium der Eigennamen gelöst. Die Arbeiten des. englischen Arztes Thom. Young, 1815, und des gelehrten J. François Champollion-Figeac, cf. dessen Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques, Par. 1822, und Précis du système hiéroglyphique, das. 1824, sind bahnbrechend gewesen; ihnen schlossen sich die Untersuchungen von Ippolito Rosellini, cf. dessen „Monumenti", von Konrad Leemans in den Niederlanden, von Rich. Lepsius, H. Brugsch, Goodwin, F. Chabas, G. Maspero u. a. an, doch ist trotz der grossartigsten Fortschritte die Deutung der Texte im einzelnen oft noch unsicher. — Die Buchstabenschrift ist eine Weiterbildung der phonetischen Hieroglyphen und entweder ein blosser Übergang, die hieratische, oder das vollendete Kursiv, wie die meisten Mumienrollen es uns zeigen, die demotische Schrift. Gelesen werden alle diese Schriftarten mit Hilfe des Koptischen, nur dass hie und da ältere Formen herbeigezogen werden müssen.

Für das alte Testament ist das Studium des Ägyptischen von Wichtigkeit für die Erklärung einzelner Wörter, wie יְאֹר, Strom, ägypt. ior, iero, jaro; אָחוּ, Schilf, ägypt. ake, achi; אַבְרֵךְ, Genes. XLI, 43, „Neiget das Haupt!", sodann für die Deutung mehrerer Eigennamen.

Vgl. von Älteren Pierius Valerius, Hieroglyphica, Leid. 1629; Michel Mercati, Degli obelischi di Roma, Rom 1589; Athan. Kircher, Obeliscus Pamphilius, Rom 1650, und dessen Oedipus Aegyptiacus, das. 1652—54, 3 Bde.; William Warburton, On the divine legation of Moyses, Bd. 2; Zoega, De Obeliscis, Rom. 1797; Akerblad, Lettre au citoyen Silvestre de Sacy sur l'inscription de Rosette, Par 1802; Quatremère, Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte, Par. 1808; dann Thom. Young im Museum criticum, 1815; J. Rosellini, I monumenti dell' Egitto et della Nubia, Pisa 1832—44; Champollion-Figeac, Grammaire égyptienne, Par. 1836—41, nach dem Tode des Verfassers erschienen, und dessen Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique, das. 1841—44; J. L. Ideler, Hermapion sive rudimenta hieroglyphicae veterum Aegyptiorum

litteraturae, Leipz. 1841, 2 Bde.; Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hambg. 1844—57, 5 Bde.; Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Berl. 1849—59, 90 Lfgn.; Brugsch, Monuments de l'Égypte, Berl. 1857, und Recueil des monuments égyptiens, 1862—64.

Nachdem wir bisher die Umgebung Israels betrachtet haben, folgt nun:

Der geschichtliche Standpunkt des Volkes Israel.

Bei der Betrachtung der Weltstellung und des Geistes des hebräischen Volkes müssen wir mancherlei Elemente antecipieren, deren Richtigkeit allerdings erst die Kritik der Quellen erweisen kann. Wir haben zu handeln:

1. vom Namen des Volkes und seiner Weltstellung überhaupt,

2. von der Religion des Volkes und dem Prinzip, welches es vertrat,

3. über die Voraussetzungen dieses Prinzipes, über die Naturbasis, von der eine Erhebung zu höherer Gestaltung erst ausging.

§ 11.

Name und Weltstellung des Volkes Israel.

Die Israeliten wohnten zur Zeit der Blüte ihres Stammes in einem Lande, welches die Brücke bildet zwischen den Kulturstaaten Asiens und zwischen Ägypten; einerseits zwar durch Gebirge abgeschlossen, andererseits aber der notwendige Kommunikationsweg der Kulturstaaten, kam Palästina durch diese seine Stellung in ein ganz eigentümliches Verhältnis zur Kultur der alten Welt.

Das Volk führt zwei Namen; es heisst einmal עִבְרִים oder הָעִבְרִים, sodann aber בְּנֵי יִשְׂרָאֵל oder bloss יִשְׂרָאֵל. — Was bedeuten diese Namen? — עִבְרִים heisst nach gewönlichem Sprachgebrauch die „Jenseitigen"; dann fragt sich aber: Was bildet die trennende Schranke zwischen diesseits und jenseits? Die hebräische Überlieferung bezeichnet den Euphrat als die Grenzscheide, so dass עִבְרִי „transeuphratensis" bedeuten würde; denn die Sage lässt ja Abraham, den Stammvater der Hebräer, Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Ismaeliter, aus Aram gekommen sein, und daher wären die עִבְרִים solche, die früher jenseits des Euphrats

gewohnt haben; עֵבֶר für Mesopotamien findet sich in der Genesis und auch Num. XXIV, 24 in Bileams Orakel. — Aber diese Deutung hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich; denn die Tradition von der Wanderung Abrahams und der Abstammung aller jener Völker von ihm ist mythisch und hängt zusammen (Hitzig) mit einer späteren Auffassung der Urzeit und der Vorstellung, dass der Ararat der älteste Ausgangspunkt der jetzt lebenden Menschheit gewesen sei. Daher ist 1. schon zweifelhaft, ob diese Völker wirklich aus Mesopotamien kamen; 2. aber heissen die jenseits des Euphrat Wohnenden sonst niemals עִבְרִים, es sind vielmehr stets Aramäer, und ein solcher ist auch Abraham in der ältesten Tradition. Wenn 3. alle Völker, welche von Abraham stammen sollen, von Mesopotamien hergeleitet werden, so müssten alle עִבְרִים heissen; 4. liegt der Euphrat offenbar zu fern von Palästina, als dass an ihn gedacht werden könnte, und 5. reichen auch die anderen Namen der Hebräer nicht bis in jene Urzeit des Stammes, sondern gehören einer späteren Periode seiner Geschichte an. — Viel natürlicher erklärt sich der Name „transjordanensis“, so dass er den Wohnort aller oder des grösseren Teiles der Hebräer bezeichnet, bevor dieselben das Land Kanaan erorberten; denn der Name ist kanaanitischen Ursprungs und nicht von den Hebräern selbst gebildet; nur wer sich als diesseitig weiss, kann andere als „Jenseitige“ bezeichnen. Er unterscheidet ferner die Hebräer von den Stammverwandten, da sie allein aus Ägypten herbeigezogen waren mit der Absicht, das Land Kanaan für sich zu erobern, damals aber, als der Name entstand, noch jenseits des Flusses weilten. Dazu kommt, dass auch die übrigen Namen jüngeren Datums, zum Teil erst nach der Eroberung gebildet sind und ursprünglich Ländernamen waren, aus denen dann in der Sage Stammväter hervorgingen.

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, wofür auch יִשְׂרָאֵל allein steht, ist „Söhne des Gotteshelden,“ von שָׂרָה und אֵל. Alle Wörter, welche mit Gottesnamen zusammengesetzt sind, besonders aber „richten“ und „herrschen“, bezeichnen diese Handlung als mit göttlicher Hilfe geschehen; daher ist יִשְׂרָאֵל „er kämpft mit Gottes Hilfe.“ Erst durch ein Missverständnis des Namens machte man daraus einen Kampf des Trägers wider Gott. Nun erhielt das Volk den Namen doch offenbar infolge von Grossthaten, wie die Eroberung Kanaans eine solche war; es führt diesen Namen als Heldenvolk, also erst seit

dem Auszuge aus Ägypten. בְּנֵי יַעֲקֹב ist nur dichterisch parallel mit בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. — Auch der Name יַעֲקֹב ist wie עִבְרִים von den Gegnern ausgegangen, denn er bedeutet „Betrüger", wurde aber nachmals, als die Mischung von Israeliten und Kanaanitern sich vollzogen hatte, allgemein angenommen und in der Sage ausgebildet.

Die Hebräer erscheinen in der Geschichte zuerst beim Auszuge aus Ägypten, und zwar als ein aus verschiedenen verwandten Stämmen gemischtes Volk; ausser ihnen traten erobernd auf die Kenissiter, Keniter, Moabiter u. a. Nach der Eroberung Kanaans aber verbinden sich die Hebräer mehr oder weniger mit den einheimischen kanaanitischen Stämmen und bilden so endlich ein Mischvolk in Kanaan, welches aus einer ganzen Reihe mittelsemitischer Stämme hervorgegangen ist.

§ 12.

Die Religion des Volkes.

Das hebräische Volk ist für die Weltgeschichte von Bedeutung geworden durch sein religiöses Prinzip und durch solche Erscheinungen, die sich als unmittelbare Ausflüsse der Religion erweisen. Sie waren die einzigen wirklichen Monotheisten der alten Welt, die Träger des religiös sittlichen Monotheismus mit seinen Konsequenzen, einer Wahrheit, welche die griechischen Philosophen nur theoretisch, aber nicht praktisch sittlich erreichten. Diesen einen, wahren, lebendigen Gott, der sich dem Volke offenbarte, nannten sie יְהוָה, und das heisst wahrscheinlich nicht der Seiende und der Ewige, cf. Exod. III, 14, da ein solches Futurum nicht alle Zeiten bezeichnen kann, sondern der „lebendige" Gott, sonst auch wohl אֵל חַי, ein durchaus passendes Prädikat gegenüber allem Bildwerk. —

Der Ursprung dieses Monotheismus liegt ganz im Dunkeln; denn die hebräische Sage der Genesis schwankt in dieser Beziehung. Nach der einen Erzählung wanderte Abraham aus Mesopotamien aus, wo er und die Seinen andern Göttern dienten, cf. Jos. XXIV, 2, und diese Relation lässt daher auch Rahel die Orakelgötzen, die תְּרָפִים ihres Vaters stehlen, cf. Genes. XXXI, 19. Offenbar kannte also diese Überlieferung keinen Monotheismus in der Urzeit. Die andere Erzählung setzt dagegen den Monotheis-

mus durchweg voraus, Gott ist von Anfang an אֱלֹהִים oder יְהוָה; aber diese Berichte geben uns keine Genesis der Religionsanschauung von dem einen ausschliesslichen Gott. Der Sache nach erklärt sich allerdings der Monotheismus aus dem Drange des Geistes, sich sein höheres, ideales, geistiges Wesen objektiv in Gott auch äusserlich darzustellen; er ist also Reflex des eigenen menschlischen Standpunktes. Daher aber setzt die Erhebung zum Monotheismus die Erhebung des Menschen zur höheren, geistigen Freiheit voraus, und da beide nur sind durch das innere göttliche Prinzip, so muss man diese Erhebung auch als göttliche Offenbarung ansehen, da Gott nur durch sich selbst offenbar wird. Aber diese Manifestation ist wohl zu unterscheiden von einer äusseren Offenbarung, die stets nur mittelbar sein kann, da sie menschliche Anschauungen giebt, die von der inneren Offenbarung des Geistes ausgehen.

Wesentlich zusammengehörende Momente nun sind erstens der Ausgangspunkt, die Erhebung des menschlichen Wesens zum Bewusstsein wahrer Geistigkeit, sodann die Zurückführung der gesamten Erscheinungswelt auf Gott, also die Annahme nicht bloss der Abhängigkeit von Gott, sondern auch der Schöpfung durch Gott, und drittens die Voraussetzung eines über der Welt stehenden, allmächtigen, allweisen, allbestimmenden geistigen Wesens, welches die Religion notwendig in der Form der Persönlichkeit anschaut. Aus diesen Momenten ergibt sich die monotheistische Vorstellung vom göttlichen Wesen und seiner Offenbarung: Der über der Welt stehende Gott wird in der lebendigen Anschauung das Erste; von ihm geht die Schöpfung der Welt aus, aber in der geschaffenen Welt ist er zugleich immanent. An und für sich ist dies göttliche Wesen ideal, unsichtbar, nur durch die Erhebung des Menschen zu erfassen; aber für die Anschauung ist solch ein Wesen zu abstrakt, daher wird es nach Seiten der Erscheinung dichterisch personificiert; es treten zuerst anthropopathische und anthropomorphische Elemente in dasselbe hinein, es wird sichtbar in den Engelerscheinungen nicht nur, sondern auch im Symbol der Wolken- und Feuersäule und in der Erscheinung auf dem Sinai dann selbst. Das sind aber bloss mythische Züge; wo das Göttliche nur der Reflexion unterworfen ist, wie z. B. im Hiob, da tritt es auch rein ideal auf. — Das Verbot des Bilderdienstes bezieht sich allerdings auf Götzenbilder, schliesst aber ein angemessenes Bild Jahvehs

nicht geradezu aus; indessen wird selbst ein solches nicht begünstigt, da es genug unangemessene Bilder Jahvehs gab.

Der Monotheismus ist als Religion wesentlich sittlich, setzt daher einen sittlichen Zweck. Der göttliche Wille, welcher die Einheit dieses Zweckes darstellt, verlangt Heiligkeit des Lebens, wie sie dem göttlichen Wesen angemessen ist. Es besteht daher dieser Zweck in der Ausbildung des sittlichen Lebens nach dem Prinzip der Einheit des göttlichen Lebens selbst. Darin liegt das allgemeine Prinzip der praktischen Seite der Religion, aber zunächst noch unbestimmt und durchzubilden durch den geschichtlichen Verlauf der Entwickelung aller menschlichen Thätigkeit. Nun fassten die Hebräer diese sittliche Form der Religion, die Verbindlichkeit der Menschen also für den göttlichen Zweck, auf in der Form des Bundes, eines בְּרִית. Die hebräische Sage kennt mehrere Weisen des Bundes: stillschweigend setzt sie einen solchen voraus schon bei der Schöpfung der Welt, dann erwähnt sie Genes. IX, 1—19 den Noachischen Bund, den Gott mit allen lebendigen Wesen und dem Menschen besonders schliesst, recht eigentlich ein Bund der Natur, und ihm lässt sie den religiös sittlichen Bund mit den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob folgen: Gott verlangt Verehrung als אֵל שַׁדַּי und verheisst dafür Segnungen, indem er zugleich die Beschneidung einführt, einen priesterlichen Akt, durch welchen derjenige, an dem er vollzogen wird, Gott geheiligt ist.

Aber alle Religion setzt eine Gemeinschaft voraus. Unter den Patriarchen war nun diese Gemeinde beschränkt, und daher wird der Bund zur Zeit des Mose konkreter gestaltet. Hier tritt als Zeichen desselben die Sabbathfeier ein, cf. Exod. XXXI, 12—17. Diese Form des Bundes ist nichts anderes als die praktisch juridische Darstellung des göttlichen Elementes der Offenbarung und des menschlichen Glaubens und Gehorsams. Da aber ein derartiger Bund ohne Volksgemeinschaft nicht möglich ist, so schliesst sich an ihn die Theokratie. Nach der Anschauung des alten Testamentes erwählt sich Gott das Volk Israel zum Werkzeuge seines höheren Zweckes, er benutzte es dann aber auch als Organ, um die Wahrheit über alle Völker zu verbreiten. Wenn darin Partikularismus liegt, so war derselbe natürlich gegeben, da eben kein anderes Volk das monotheistische Prinzip hatte; aber war es demnach eine notwendige Annahme, dass der wahre Gott sich

nur einem Volke offenbart habe, so lag andererseits doch in ihr auch das Postulat der Ausbreitung der wahren Religion, weil der wahre Gott für alle Völker derselbe sein muss. Man nennt die Anschauung, wonach Gott Regent, Gesetzgeber und Richter ist, Theokratie, Gottesherrschaft, und dieser Name findet sich bei Josephus c. Apion II, 16; wenn indessen Josephus nun die Theokratie der monarchischen, oligarchischen, demokratischen Verfassung, also menschlichen Formen, entgegengesetzt, so ist das eine schiefe Auffassung des Verhältnisses; denn nur relativ ist dieser Gegensatz zu fassen, da im theokratischen Staate ganz verschiedene politische Formen möglich sind; es können Älteste, Richter oder Könige als Stellvertreter Gottes regieren oder auch Propheten, wie im Exil, wo doch die Theokratie, obgleich das Volk gar unter fremde Herrschaft gekommen war, deshalb nicht zugrunde ging. Daraus folgt, dass die Theokratie nur eine religiöse Anschauung, nicht aber eine äussere politische Staatsform ist. Wo die gesetzgebende, regierende und leitende Macht auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes selbst zurückgeführt wird, wo die Werkzeuge menschlicherseits nur als Diener Gottes auftreten, da ist die Theokratie vorhanden; es ist aber wohl zu scheiden zwischen Theokratie und Hierarchie. Dies ist die Herrschaft von Priestern und Propheten im Namen ihres Gottes, und zwar so, dass sie das weltliche Element schlechthin bestimmen, dass also die priesterliche, geistliche Gewalt die Oberhand über die weltliche behält. So war es im alten Ägypten, in Indien, nicht bei den Griechen, wohl aber bei den Etruskern und bei den Römern, obgleich hier nicht durchgreifend; einige hierarchische Züge bietet uns auch die hebräische Geschichte. Mose herrschte als Hierarch; in der Richterzeit trat die Hierarchie zurück, erst in der Person Samuels drängte sie sich wieder in den Vordergrund, und dann machte sie sich je nach dem Masse der Kraft der Propheten oder Oberpriester geltend. Aber eine durchgreifende Hierarchie herrschte bei den Hebräern älterer Zeit nicht; erst seit den Tagen der Makkabäer, die ja ursprünglich Priester waren, und mit Beginn ihrer Herrschaft gelangt eine übergreifende Hierarchie ans Ruder. Oft kam es zwischen jenen idealen Mächten und der rechtlichen Entwickelung des Volkes zum Konflikt; die Propheten vertraten gewöhnlich die ideale Theokratie und wollten nach ihrem Prinzip die ganze Wirklichkeit umgestalten, während die weltlichen Mächte nicht selten im Gegensatz dazu die

menschlich-politische Seite vorwalten liessen. Es erhellt dies besonders aus den Orakeln des Jesaja, welcher durchaus jene ideale Theokratie den Königen gegenüber zur Geltung bringen will.

Jedes Prinzip muss sich in der Weltstellung orientieren. Auf religiösem Gebiete geschieht dies durch Anschauung, Sagen- und Mythenbildung, durch Postulate, Hoffnungen auf die Zukunft. So hat der hebräische Monotheismus seine Welt aufgestellt durch Sagen bis zum Anfang der Schöpfung und in Bezug auf die Zukunft durch seine Hoffnungen auf die Ausbreitung der wahren Religion und das Entstehen des messianischen Reiches.

§ 13.

Der Hintergrund.

Das hebräische Prinzip ist zuerst durch Propheten als Organen der Offenbarung ins Leben getreten. Die frühere theologische Reihenfolge der Standpunkte des alten Testamentes, welche erst das Gesetz, dann das Prophetentum setzte, ist durchaus umzukehren. Der erste Standpunkt der Offenbarung kann nur der prophetische sein, während alle gesetzlichen Bestimmungen und die damit verbundene objektive Anschauung erst eine Herausbildung des schon gegebenen Prinzipes für die objektive Welt darstellen. Zwar wird das Gesetz eingeführt als Offenbarung Gottes selbst, aber das ist eben spätere Einkleidung. Erst war das Prophetentum, dann der gesetzliche Standpunkt, die objektive Darstellung des Prinzipes im rechtlichen Leben und im Kultus. Das dritte Element zu beiden ist die Weisheitslehre, wo das Prinzip in reiner Weise, als reiner Monotheismus und losgelöst von der Erscheinung als Weltprinzip sich darstellt. Die lyrische Darstellung aber ist das erste und letzte; sie begleitet alle Stufen der Entwicklung.

Nun fand aber dies höhere Prinzip nicht einen völlig gereinigten Boden vor, sondern erstand auf der Basis einer älteren Naturreligion, trat daher, getragen von den Propheten, kämpfend und umgestaltend auf, ein Kampf, welchen uns die Geschichte des Volkes vom Auszuge aus Ägypten bis zum babylonischen Exil darstellt. Sobald der Monotheismus gesiegt hat, hört der Streit auf; und sobald der Monotheismus allgemeines Gemeindebewusstsein geworden ist, treten deshalb auch die Organe des Kampfes, die Propheten, vom Schauplatz. — Das Element der Naturreligion

finden wir bald als Gegensatz, bald als eigene Voraussetzung: als Gegensatz im Baal, im Moloch und in der Astarte wie in der Lichtreligion, als eigene Voraussetzung aber in dem uralten Feuerdienst, der in der Wolken- und Feuersäule hervortritt, dann in der symbolischen Darstellung der himmlischen Lichtmacht im Stierbilde, welches uns nicht bloss am Sinai, cf. Ex. XXXII, sondern in der ganzen folgenden Geschichte begegnet, bei Gideon, cf. Jud. VIII, 24 ff., bei Micha, dem Ephraimiten, und dann bei den Daniten, Jud. XVII und XVIII, als offiziellen Kultus im Reiche Israel zu Bethel und Dan, cf. I. Reg. XII, 28 ff. Da nun aber das Zehnstämmereich die grössere Hälfte war, so kann man wohl sagen, die alte Naturreligion erhielt sich bis zur Auflösung des Staates. Auch die Säulen, מַצֵּבָה und אֲשֵׁרָה, müssen als Reste jenes alten Kultes betrachtet werden. Solche alten Säulen stellten himmlische Lichtgötter dar, waren der Sonne und dem Monde heilig, aber auch im Kultus Jahvehs finden wir sie wieder, so diejenige zu Bethel, welche Jakob weihte, cf. Genes. XXVIII, 10 ff. Ferner stossen wir auf den Schlangenkultus, auf die Verehrung der Schlange als Prinzip der Heilung und als Symbol der heilenden Naturkraft, cf. Num. XXI, 7 ff. und II. Reg. XVIII, 4, erhalten auch in der Vorstellung von den Seraphim, cf. Jes. VI. Alle diese Elemente waren Überreste der althebräischen und altkanaanitischen Naturreligion, und das monotheistische Prinzip musste dieselben erst beseitigen oder umbilden, ehe es zum Sieg gelangte. Und wenn dann auch die Stiersymbolik, die Schlangen und Säulen, in denen Gott gegenwärtig gedacht war, verpönt wurden, so blieb doch immerhin eine Umbildung bestehen: die Wolken- und Feuersäule als Zeichen wunderbarer Gegenwart Gottes. Ferner aber müssen wir aus dieser älteren Naturreligion die Kultusformen ableiten, die blutigen Opfer, Räucherungen und Schaubrote, die älteste Weise der Feste, z. B. des grossen Frühlingssühnefestes, und mancherlei anderes; denn alle diese Elemente lassen sich aus dem Monotheismus nicht erklären, und da sie mit ihm unvereinbar sind, treten auch die Propheten, die Träger der reinen Gottesverehrung, gegen dieselben in die Schranken; aber der priesterliche Verfasser der Elohimsquelle hat sie in den Jahvehkultus gezogen und dadurch geheiligt. Vgl. auch P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen der alten Hebräer, 1877, und W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 1877, 1878.

§ 14.

Geschichtliche Gestaltung des hebräischen Prinzipes, besonders in Beziehung auf Schriftstellerei.

Die hebräische Geschichte hat so verschiedenartige Auffassungen gefunden, dass kaum ein Schriftsteller mit dem andern übereinstimmt. Kritische Autoren auf diesem Gebiete sind H. Ewald, Geschichte des Volks Israel, Gött. 1843—52, 3 Bde., 3. Aufl. 1864—1868, 7 Bde. und 1 Bd. Altertümer, breit und schwülstig; sodann C. von Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels, Bd. I, 1844; F. Hitzig, Geschichte des Volks Israel, Leipz. 1869 fg., 2 Tle., entspricht den Erwartungen nicht; namentlich der I. Bd. enthält oft mehr Curiosa als wirkliche Bereicherung der Geschichte. Vom orthodoxen Standpunkte aus schrieb H. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, 2 Bde., 2. Aufl. 1853—55, 1. Bd. 3. Aufl., 1864; Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 3 Bde. 1869—71. Keins dieser Werke ist in sich vollendet. Nach Seiten der Kritik ist von höherer Bedeutung K. H. Graf in Meissen, Die geschichtlichen Bücher des alten Testamentes, Leipzig 1866; Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen staat, 1869—70; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, I., 1876; B. Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte d. isr. Rel., 1875; J. Wellhausen, Geschichte Israels, I., 1878. Brauchbar ist auch Weber und Holtzmann, Geschichte des Volkes Israels, 2 Bde., 1867, von Neueren zu vergleichen C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik, 1881. — Von jüdischen Bearbeitungen sind erwähnenswert H. Grätz, Geschichte der Juden etc., 13 Bde., 1854 ff.; A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, 1864; S. Bäck, Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Litteratur, 1878.

Bei Behandlung der Geschichte der Hebräer muss man vor allem streng unterscheiden zwischen der Sage des Volkes und der eigentlichen Geschichte, cf. § 74. Diese beginnt mit dem Auszuge aus Ägypten. Alles Frühere ist Sage und lässt sich leicht als Element derselben auflösen. Doch auch die Erzählung vom Auszuge aus Ägypten und von der Eroberung Kanaans ist grossenteils sagenhaft, und daher denn die zahlreichen Widersprüche.

Sagenhaft bleibt auch die Richterperiode und die Zeit der ersten Könige, bis endlich auf dem Grunde gleichzeitiger Quellen im 8. Jahrhundert die wirkliche Geschichte beginnt. Wenn wir hiernach nun die alte Litteraturgeschichte der Juden einteilen, so ist die erste Periode bis auf Samuel als Periode der Vorbereitung anzusehen; die zweite Periode, von Samuel bis zum Ende des 9. Jahrhunderts reichend, bildet die nähere Vorbereitung, dann folgt die Hauptperiode, vom Anfange des 8. Jahrhunderts bis zum Ende des babylonischen Exils, und hierauf die Geschichte der Litteratur vom Ende des Exils bis zum makkabäischen Zeitalter. Was sich daran anschliesst, gehört der apokryphischen und apokalyptischen Litteratur der Hebräer an, die sich bis zum Untergange Jerusalems fortspinnt, und darüber hinaus noch reichen die Forschungen der jüdischen Schule nach dem Gesetz und der Erklärung der Schriften.

§ 15.

Älteste Zeit der hebräischen Litteraturbildung.

Die hebräische Überlieferung hat Abraham als den leiblichen und geistigen Stammvater des Volkes eingeführt. Er wandert um 2000 v. Chr. nach Kanaan und wird hier für die eine Linie seiner Nachkommen der Stifter der monotheistischen Gottesverehrung; für die Seitenlinien dagegen, d. h. für die ismaelitischen Araber und Edomiter und durch Lot auch für die Ammoniter und Moabiter, wird nur der physische Ursprung von ihm hergeleitet, ein Widerspruch, der uns die ethnologische Konstruktion zeigt. — Obgleich nun in der Sage die Patriarchenzeit vielfach nach späterer Auffassung geschildert ist, so hat doch keine dieser Quellen den Erzvätern selbst solche Kenntnisse beigelegt, die einen litterarischen Charakter trügen, ja, nicht einmal die Schreibekunst. In der Sage von Juda wird freilich ein Siegelring erwähnt, Genes. XXXVIII, 18, aber nicht gesagt, dass Namen oder Buchstaben darauf standen; der ganze Vorgang ist indessen nach späterer jüdischer Sitte geschildert und auch deshalb schon für uns hier ohne Bedeutung.

In Ägypten sollen nun die Hebräer 430 Jahre gelebt haben, cf. Exod. XII, 40, eine hohe Zahl, welche durchaus nicht mit den genealogischen Gliedern von Levi bis Mose, cf. Exod. VI, 16—20, übereinstimmt. Wahrscheinlich war dieselbe aber durch ältere Rechnungen überliefert, so dass bei der Verbindung der genealo-

gischen Aufzählung mit ihr Harmonie nicht zu erzielen war. Die Israeliten verlassen Ägypten als zahlreiches Volk mit Herden und Fremdlingen. Wäre nun der Pentateuch ein Werk des Mose, so müssten wir mit Staunen bekennen, dass die ganze Kultur des israelitischen Volkes hier bereits konzentriert sei. Nach Seiten der Schriftstellerei enthält nämlich der Pentateuch drei Hauptgattungen derselben vollendet, das lyrische Element, die prophetische Diktion in den Weissagungen des Bileam, Num. XXII—XXIV., und endlich eine durchgebildete prosaische Darstellungsweise für Erzählungen und Gesetze. Ebenso aber hätte die übrige Kultur des Volkes bereits damals eine hohe Stufe erreicht, wenn die kunstreiche Stiftshütte, welche eine grossartige Ausbildung der Technik voraussetzt, in der angegebenen Weise aufgeführt gewesen wäre, und nicht minder würde die Priesterkleidung und die dazu nötige Verarbeitung von Edelsteinen, Gold und Silber sowie selbst die Weberei einen langen Entwicklungsgang handwerksmässiger Thätigkeit erfordern. Alles dies wird daher mit Recht von der Kritik beanstandet; denn dass der Pentateuch als Ganzes nicht von Mose herrührt, ist jetzt die einstimmige Ansicht aller Kritiker schon aus dem einfachen Grunde, dass die ältesten Relationen im Buche Josua fortlaufen, also über den Tod Moses hinausreichen. Es ist kein Abschluss bei Moses Tode in dem Werke, sondern nur ein Absatz. Gehören somit die älteren Relationen einer späteren Zeit an, so fragt sich, was für Mose neben seiner praktischen Thätigkeit überhaupt denn davon übrig bleibt, und da sind dann wohl nur die beiden steinernen Tafeln des Dekalogs, altertümliche Darstellungen einfacher Gesetze, d. h. Verbote, vielleicht mit der Bundeslade auf ihn zurückzuführen, aber jedenfalls auch nur der Dekalog in kürzester Gestalt und ohne die umschreibenden Erklärungen, cf. Exod. XX., Deut. V. Nimmt man dies an, so geht daraus hervor, dass Mose die Schreibekunst bereits kannte; aber aus Ägypten hat er sie nicht entlehnt, da das semitische Alphabet, nach Gestalt und Aussprache zu urteilen, von Mittelsemiten erfunden ist, freilich in einer nicht näher zu bestimmenden Zeit. Es wäre ein Zirkelbeweis, wenn man aus dem Pentateuch das hohe Alter der Schreibekunst und Litteratur und daraus dann wieder folgern wollte, dass das Werk zur Zeit Moses geschrieben sein könne. Jene beiden Tafeln haben monumentalen Charakter; daher ist das

Material Stein; möglich scheint es, dass man daneben alsbald auch anderes Material, z. B. Tierhäute anwandte.

Ist nun der Dekalog ein Werk des Mose, so ist damit dessen monotheistischer Standpunkt erwiesen, zugleich aber auch, dass aus diesem Monotheismus eine Konsequenz auf die gesamte sittliche Thätigkeit des Volkes gezogen war. Ob dann damals sofort ausser in diesen beiden Tafeln weiterer Gebrauch von der Schrift gemacht wurde, ist nicht zu sagen, doch ist es unwahrscheinlich, dass es geschah, da ja das praktische Leben alle Kräfte in Anspruch nahm. Während der Eroberung des Landes durch Josua und seine Nachfolger, während dieses Überganges vom Nomadenleben zum Ackerbaubetrieb war gleichfalls zu schriftstellerischer Thätigkeit wenig Veranlassung. Nur die Siege der Hebräer über die feindlichen Nachbarvölker konnten etwa Triumphlieder veranlassen, und ein solches haben wir aus der Richterperiode im Liede der Deborah, Jud. V. Wie aber ein solcher Gesang einzeln erhalten wurde, ob durch mündliche Überlieferung oder durch schriftliche Aufzeichnung, das ist unbekannt. — In der Darstellung des Buches der Richter kommt auch die Fabel, Jud. IX, 7 ff., sowie das Rätsel, Jud. XIV, 14, vor; aber aus solchen Elementen der Erzählung darf man nicht folgern, dass nun auch die dichterischen Formen bereits im Zeitalter der behandelten Geschichte bestanden hätten; sie können vielmehr ja dem Verfasser angehören, der im 7. Jahrhundert schrieb. Neuere Kritiker haben bisweilen einige Stücke des Pentateuchs, so Genes. XLIX, den Segen Jakobs, in die Richterzeit verlegt, dann aber infolge falscher Deutung des 10. Verses: „Bis er nach Schiloh kommt“, denn das bezieht sich auf Davids Siege und seine Unterwerfung der Feinde. Noch weniger darf man die ältesten Gesetze, Exod. XXI—XXIII, oder ältere Erzählungselemente aus dem Buche der Kriege Jahvehs oder dem Buch des Redlichen in die Richterperiode, etwa in die Zeit Simsons, verlegen. Alle derartigen Kriterien bilden unsichere Vermutungen; dagegen finden wir in der Richterzeit eine Erscheinung von grosser Bedeutung. Nämlich der Richter Simson, dessen Geschichte freilich mit vielen Elementen aus dem Mythenkreise des tyrischen Melkarth (Sonnenheld=שִׁמְשׁוֹן) verquickt ist, erscheint als der älteste Nasiräer, als Geweihter Jahvehs. Diese Nasiräer waren Asketen und unterschieden sich dadurch von ihren Mitbürgern, dass sie das Haar lang wachsen liessen, berauschende Getränke mieden,

abgesondert vom Volke lebten u. dgl. Simson war lebenslänglicher Nasiräer, und auf Lebenszeit wurde das Gelübde auch zunächst übernommen; diejenigen Nasiräer hingegen, welche sich demselben nur auf eine bestimmte Dauer unterzogen, waren die späteren; cf. Num. VI. Nun entspricht aber Simson keineswegs seinem Gelübde; er war ein mehr oder weniger leichtfertiger Held, seiner Askese durchaus nicht treu, er kann daher auch nicht der erste gewesen sein, welcher ein solches Gelübde übernahm; später aber ist diese Institution bereits überall vorausgesetzt, sie muss also in die Richterperiode zurückreichen. Diese Vereine der Nasiräer nun, wie sie uns nachmals begegnen, dürfen wir ansehen als die ältesten Stätten der Überlieferung des Monotheismus und der litterarischen Thätigkeit nach der lyrischen Seite hin. Wie sie jedoch entstanden sind, hat die Geschichte nicht berichtet.

§ 16.

Die Litteratur von Samuel bis zum Ende des 9. Jahrh.

Samuel erscheint in der Geschichte als der grösste Theokrat nächst Mose. Er vereinigte in seiner Person die verschiedenen Seiten des theokratischen Lebens und der theokratischen Regierung. Er war dem Heiligtum geweiht, war Opferknabe bei Eli, dann Priester, daneben Prophet, was uns die uralte Verbindung des Priester- und Prophetentums erkennen lässt, er war Nasiräer, gehörte den heiligen Vereinen an, welche, an die Heiligtümer sich anschliessend, an verschiedenen Orten sich befanden, er war endlich auch Richter. — Die Ueberlieferung von Samuel ist zwar wie auch die von Saul, David und Salomo im einzelnen nicht streng geschichtlich, aber es lassen sich hier doch schon konkretere Züge aus der Sage entwickeln als in der früheren Zeit. So z. B. ist der Einfluss, welchen Samuel auf die Einführung des Königtums ausübte, jedenfalls historisch. Jetzt aber, mit dem Königtum, ist das Volk eins. Die Richter hatten nur einige Stämme oder Vereine geführt, jetzt wird Israel selbständig und wird Staat, ein Volk, das sich als Einheit weiss. Zunächst wurde diese Einheit durch Davids Siege befestigt, dann durch die Friedensperiode unter Salomo, durch die Bauten und noch mehr durch die Handelsunternehmungen dieses Königs, welche den Gesichtskreis des Volkes erweiterten und eine höhere, eigentliche Kultur erst anbahnten. Das Zeitalter

Davids und Salomos wird daher später auch immer in einem idealen Lichte betrachtet, und deshalb hat die Sage in die Epoche beider Herrscher eine litterarische Thätigkeit zurückverlegt, welche nach den Resultaten einer unbefangenen Untersuchung erst in spätere Jahrhunderte fällt. Alle Psalmen z. B., welche ihren Verfasser nennen, gehören David selbst an oder Sängern seiner Zeit, oder auch Salomo, einer dem Mose, so dass, wenn diese Angaben richtig wären, die Blüte der lyrischen Poesie in die Tage Davids fiele. Aber bei genauerer Analyse dürfte kein Psalm auf David zurückzuführen sein; die eine Hälfte, wahrscheinlich aber nur der kleinere Teil, ist vorexilisch, die meisten gehören der Zeit nach dem Exil an; dafür zeugt die Sprache wie die ganze Anschauungsweise, und die Verfasser sind fromme Priester, Propheten und levitische Sänger.

Wie aber David Repräsentant der lyrischen Poesie geworden ist, wurde Salomo derjenige der Weisheit. Auf ihn hat die Tradition die Sprichwörter, das hohe Lied und den Prediger zurückgeführt, aber letzteren sprechen selbst die konservativsten Kritiker ihm ab, da er einen durchaus nachexilischen Charakter trägt. Das hohe Lied könnte ihm nur bei allegorischer Deutung beigelegt werden, und die Sprichwörter endlich gehören dem dritten Stadium der Entwicklung des hebräischen Geistes an, der Weisheitslehre, die zwar vor dem Exil vorbeitet war, aber erst im persischen Zeitalter zur Blüte gelangte.

In der nachsalomonischen Zeit bis zum Ende des 9. Jahrhunderts ist wahrscheinlich nach der Trennung der beiden Reiche besonders Juda der Sitz höherer Kultur gewesen, während in Israel der Kampf gegen den Baaldienst durch Elia und Elisa im 10. und 9. Jahrhundert durchgeführt wurde. Dass aber in Juda die litterarische Thätigkeit bedeutende Fortschritte machte, beweist das Resultat dieser Entwicklung im 8. Jahrhundert. Die Schriftsteller dieses Saeculums treten in solcher Vollendung der Form auf, dass ihre Leistungen nicht erste Versuche sein können. Von den uns bekannten Werken gehören dem 9., vielleicht dem 10. Jahrhundert, nur wenige an, wahrscheinlich das Buch von den Kriegen Jahvehs, סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָֹה Num. XXI, 14., dessen Fragmente einen altertümlichen Geist der Dichtung haben, verwandt dem alten Orakel bei Jesaja, XV und XVI. Joel dagegen gehört einer früheren Zeit nicht an.

§ 17.

Das Hauptzeitalter der hebräischen Litteratur
vom 8. Jahrh. bis zum Ende des babylonischen Exils.

Die Hauptwerke der hebräischen Litteratur, die uns vorliegen, fallen der Zeit nach nur ein paar Jahrhunderte aus einander, nicht, wie früher wohl angenommen wurde, Jahrtausende. Die hebräische Litteratur zeigt im Verlauf des 8. Jahrhunderts eine bedeutende Vollendung und Abrundung in den verschiedensten Gattungen, nämlich in der prophetischen Litteratur, in der Geschichtschreibung und in der legislatorischen Schriftstellerei. Das lyrische Element aber begleitet alle diese litterären Erscheinungen. Nun wurden die Hebräer im Laufe dieses 8. Jahrhunderts in die Verwicklungen der grösseren asiatischen Monarchieen und in ihren Konflikt mit Ägypten gezogen, und dadurch erhielt die Litteratur zugleich einen welthistorischen Charakter; sie war nicht mehr bloss Ermahnung, sondern auch Darstellung des göttlichen Weltlaufes, des Gottesgerichtes, und dieser Umstand veranlasste denn auch die Propheten, ihre Orakel aufzuzeichnen. Ebenso orientierte sich das Volk jetzt immer klarer über seine Vorzeit, teils durch Forschung, teils durch Sagenbildung, die abhängig sein musste von der Bedeutung der einzelnen Stämme und Geschlechter. Der Schwerpunkt der Kultur lag in der Richterperiode in Ephraim, rückte dann aber nach Juda, und dieser interessante Verlauf zeigt sich nun auch in der Sagenbildung; in der älteren Zeit ist Joseph der Mittelpunkt des Volkes, dann tritt Juda hervor, und daher erscheint beim älteren Elohisten Joseph, beim Jehovisten Juda als die Hauptperson der Sage. — Die nördlichen und transjordanischen Stämme blieben aus dem geistigen Verkehr mehr ausgeschlossen und traten daher zurück.

Nun zerfällt aber diese Litteraturperiode in zwei Hälften, in eine ältere Entwicklung im 8. und bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts und in eine jüngere, die dann bis zum Ende des babylonischen Exils fortläuft. In diese beiden Zeiträume aber fallen sämtliche Hauptwerke der hebräischen Litteratur; zunächst sind die älteren Propheten von Amos, Hosea, Jesaja an, dann die älteren Geschichtsbücher, die beiden Hauptquellen des Pentateuchs und die jehovistische Ergänzung und Redaktion, die ältesten Gesetze, sowohl die früheren Exod. XX—XXIII, als auch die etwas spätere

Priestergesetzgebung, sämtlich Elemente der ersten Hälfte dieser Periode. In die zweite Hälfte, welche mit Jeremia beginnt, fallen Nahum, Zephanja u. a., später Ezechiel, sowie mehrere uns dem Namen nach unbekannte Propheten, die wir im Buche des Jesaja haben, die Propheten des Exils, nach der erzählenden Seite die Bearbeitung der älteren Geschichte durch den Deuteronomiker und im Geiste des Deuteronomikers Josua und das Buch der Richter, das Deuteronomium selbst und auf dem Grunde dieser Litteratur die Bücher Samuelis und der Könige. — Im einzelnen haben sich noch einige Notizen über die litterarische Thätigkeit dieser Periode erhalten, die aber nicht sicher sind. Die Gelehrten am Hofe des Hiskia sollen nämlich, cf. Prov. XXV, 1, die Sprichwörter gesammelt haben. — Von lyrischen Werken haben sich aus dieser Periode die älteren Psalmen und wahrscheinlich viele ältere Gnomen in den späteren Sammlungen erhalten. — Den höchsten Aufschwung der Poesie bemerken wir am Ende des 8. bis Anfang des 7. Jahrhunderts bei Jesaja, die höchste Erhebung des religiösen Gefühls bei dem unbekannten Propheten des babylonischen Exils Jesaja XL—LXVI.

§ 18.

Die letzte Periode der hebräischen Litteratur,
vom Ende des Exils bis zur Mitte des 2. Jahrh. unter den Makkabäern.

Die Kolonie, welche unter Serubabel und Josua 536 zurückkehrte, dann 458 durch Esra verstärkt wurde, gründete eine politisch zwar abhängige, aber innerlich selbständige monotheistische Gemeinde in Jerusalem und allmählich im ganzen Lande. Der Monotheismus wurde Gemeindebewusstsein, der Götzendienst fiel durch die Propheten, vornehmlich aber, da eben nur die frommen Theokraten in die Heimat zurückkehrten. Man spricht dieser Gemeinde oft einen höheren produktiven Geist ab, weil besonders der Sammelfleiss in ihr hervortritt. Man sammelte und redigierte den Pentateuch, erkannte ihn seit Esra als heilige Schrift an, und so kam er 430, zur Zeit des Nehemia, als die einzige kanonische Schrift zu den Samaritanern. Und die Reformen des Esra und Nehemia hatten freilich besonders einen äusserlichen, die Reinheit der Gemeinde und die Sicherheit des Kultus betreffenden Charakter, kein höherer Geist leitete das alles; die Prophetie lebte zwar noch in

Zacharja, Haggai, Maleachi und einigen anonymen Propheten, z. B. dem Verfasser von Jes. XXIV—XXVII, aber es fehlte doch der frühere schöpferische Genius. Das gibt uns also kein besonders günstiges Bild von der freien geistigen Entwicklung unter den heimgekehrten Exulanten. Anders jedoch stellt sich die Sache, wenn wir nun auch die Kehrseite dieses Bildes ins Auge fassen, nämlich die Aufnahme einer ganz neuen Richtung hebräischer Geistesarbeit, der religiösen Weisheit, wie sie in ausgezeichneten Werken der Litteratur vertreten ist, besonders im Hiob, dann in den Proverbien und einer Reihe von Psalmen, namentlich den korachitischen, in anderer Weise im Prediger.

Rechnen wir nun aber diese Entfaltung der Weisheitslehre hieher, so stellt sich uns der Geist des Volkes in doppelter Weise dar, zunächst in legaler, äusserlich gesetzlicher Weise im Esra und historisch im Esra, Nehemia und in der Chronik. Aus dieser Richtung entwickelte sich dann später die Gelehrsamkeit in den Synagogen, die im persischen Zeitalter allmählich entstanden, und noch weiterhin die pharisäische Sekte. Daneben aber finden wir in freier, idealer Weise die Weisheitslehre, welche den Monotheismus erst zu einem verinnerlichten, von allem Beiwerk gereinigten Glauben ausbildet, vertreten in den Schriften dieser Richtung, im Hiob, in den Proverbien, Psalmen und im Koheleth, fortgeführt in der alexandrinischen freien Richtung, entstellt dagegen in den Sekten der Essäer und der Sadducäer, welche im 2. Jahrhundert zuerst als politische Partei erscheinen. Als Ausläufer der Weisheitslehre aber sind auch die Werke der apokalyptischen Schriftstellerei zu betrachten, welche mit dem Buche Daniel zur makkabäischen Zeit beginnt, in dem 110 v. Chr. entstandenen, 90 v. Chr. und nochmals am Ende des 1. Jahrhunderts überarbeiteten Buche Henoch fortläuft und im vierten Buche Esra, 30 v. Chr., sowie in den sibyllinischen Orakeln ihren Abschluss findet; letztere entstanden zum geringen Teil schon zur Zeit der Makkabäer, sind aber meistens späteren Ursprungs und reichen bis ins 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. Diese ganze apokalyptische Litteratur hat den Zweck, an die Stelle der älteren prophetischen Weissagung, deren Genius erloschen war, eine andere Form der Prophetie zu setzen, und man meinte ihn zu erreichen, indem man von den geschichtlichen Thatsachen ausging, den Stoff in altertümlicher Weise einkleidete und daher natürlich dann auch die Werke pseudonym erscheinen liess.

Diese ältere Glaubensrichtung wurde zuerst zur Zeit des Nehemia durch Abzweigung des samaritanischen Kultus, um 430 v. Chr. cf. Nehem. XIII., in sich geteilt, später nochmals durch den Gegensatz des palästinensischen und hellenistischen Judentums, dann durch die drei Sekten, von denen zwei im 2. Jahrhundert nachweisbar sind, die Pharisäer und Sadducäer, während die Essäer wohl nicht viel später unter Einfluss der griechischen Philosophie, besonders der neuorphischen, ihr System entwickelten.

Durch die Verpflanzung der Juden nach Ägypten und anderen Ländern, in denen das Griechische herrschte, wo demnach auch die alte Sprache allmählich in Vergessenheit geriet, wurde eine griechisch-jüdische Litteratur notwendig. Das erste Denkmal derselben ist die griechische Übersetzung des Pentateuchs, dieser folgten sodann andere Übersetzungen alttestamentlicher Bücher, endlich auch selbständig verfasste griechische Schriften und Überarbeitungen hebräischer Originale. Aber diese Litteratur wurde vom Kanon ausgeschlossen, der unter den Makkabäern, unter Johannes Hyrcanus festgestellt ward. Es sind diese Schriften in zwei Reihen auf uns gekommen, als griechisch-palästinensische und griechisch-alexandrinische. In der ersten Reihe sind besonders von Bedeutung Jesus Sirach, um 180 enstanden, 130 ins Griechische übersetzt, und das erste Buch der Makkabäer, von der zweiten namentlich die Sapientia und das zweite Buch der Makkabäer.

Mit dem Jahre 63 v. Chr. wurde die Unabhängigkeit des Landes durch Pompeius aufgehoben, obgleich die Herodianer auch später noch eine gewisse, allerdings beschränkte Herrschaft über Judäa ausübten. Im Jahre 70 n. Chr. wurde Jerusalem zerstört; aber obgleich der Tempel fiel, war damit doch die innere Selbständigkeit des Volkes nicht aufgehoben; der Geist der Nation, wenn auch der Opferkultus schon keine Bedeutung mehr hatte, lebte in den Schulen der Schriftgelehrten, und diese erhielten sich nach dem Untergange des Staates in Tiberias, Jabne, Cäsarea und Lydda und in noch vollendeterer Form bei den babylonischen Juden zu Sura, Nehardea, Pumbedita und Nisibis. In diesen Schulen wurde teils die traditionelle Erklärung der heiligen Schriften in Verbindung mit den Aussprüchen der berühmtesten Schriftgelehrten, eines Rabbi Hillel und Schammai aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. sowie des Gamaliel, des Lehrers Pauli, mündlich überliefert, teils erstreckte sich das Studium auch auf eine eigentliche Auslegung

des alten Testamentes. Nach dieser Seite hin entstanden dann auch nächst der griechischen chaldäische Übersetzungen zum Synagogengebrauch für die babylonischen und späteren palästinensischen Juden. Das älteste hieher gehörige Denkmal ist die Übersetzung des Onkelos, die fünf Bücher Moses in chaldäischer Sprache. Von den griechisch gebildeten Juden gehören dieser Zeit besonders zwei Männer an, Philo, um 25 v. Chr. in Alexandria geboren und philosophisch geschult, und der Palästinenser Flavius Josephus, 37 n. Chr. geboren und bis 93 in Rom mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt; seine Hauptwerke sind die i. J. 93 verfasste Archäologie: „Antiquitatum Judaicarum libri XX," der jüdische Krieg und die Schrift gegen Apion, einen alexandrinischen Philosophen.

Das bereits von Rabbi Hillel begonnene Werk, aus dem gewaltig angeschwollenen Stoff der Halacha, der Masse der mündlich fortgepflanzten gesetzlichen Vorschriften, einen festen Kanon zu sammeln, wurde von Rabbi Simeon aufgenommen und durch dessen Sohn R. Jehuda den Heiligen oder Hanassi (gest. um 190 n. Chr.) vollendet. Indem dieser dem Grundsatz, die Halacha nicht aufzuschreiben, entsagte, entstand aus der Tradition der Schulen, zunächst der palästinensischen, die schriftlich aufgezeichnete Mischna, die „Wiederholung" des Gesetzes, so genannt im Gegensatz zum biblischen Gesetz. Diese älteste Schrift wurde nun aber weiter ausgelegt, und die Sammlung dieser gelehrten Verhandlungen führt den Namen Gemara, d. i. vollständige Erklärung. Mit der Mischna verbunden bildet die Gemara den Talmud, d. i. Lehre, Belehrung. Der jerusalemische, besser palästinensische Talmud, in aramäischem Idiom geschrieben, ist der kürzere; er entstand zu Tiberias von 370 bis etwa 380 und behandelt die vier ersten Ordnungen (Sedarim) der Mischna, also die Seraim oder Ackergesetze, Moëd oder Feste, Naschim oder Ehegesetze, und die Nesikin oder Civil- und Strafgesetze. Der um 550 redigierte babylonische Talmud umfasst auch die Kodaschim oder Opfer- und Speisegesetze und die Taharot oder Reinheitsgesetze.

Kapitel II.

Grundsprache des alten Testamentes.

§ 19.

Die hebräische Sprache.

Cf. Gesenius, Kritische Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipzig 1815; E. Renan, Histoire générale et système comparée des langues sémitiques, 1855, 4. Ausg. 1864.

1. Im alten Testamente selbst heisst die Sprache desselben nicht die hebräische, und es wäre das unrichtig, da ja nicht bloss Hebräer, sondern auch Kanaaniter dieselbe redeten, daher finden wir Jes. XIX, 18 den Ausdruck שְׂפַת כְּנַעַן, im Gegensatz zum Aramäischen auch יְהוּדִית Jes. XXXVI, 11, 13, II. Reg. XVIII, 26 cf. Nehem. XIII, 24, die Bezeichnung als hebräische Sprache dagegen erst in den Apokryphen des alten, im neuen Testament und bei Josephus, ἑβραϊστί Jes. Sir. Prol.; Joh. ev. V, 2; XIX, 13, A. A. XXI, 40; XXII, 2; XXVI, 14, γλωττα τῶν Ἑβραίων Joseph. Antiqq. Jud. I, 1, 2. Im neuen Testament wird also auch die spätere Landessprache Palästinas hebräisch genannt, obgleich dieselbe eigentlich mehr aramäisch war. — Die hebräische oder kanaanitische Sprache, die Sprache der Mittelsemiten, der Kanaaniter und der von ihnen abstammenden Völker, ist ein Zweig der semitischen Sprache überhaupt. Wenn die hebräische Tradition Abraham aus Aramäa einwandern lässt, so muss man annehmen, dass der Stamm in Kanaan die Landessprache sich aneignete, nach Ägypten mitnahm und wieder zurückbrachte. Sicher aber ist die Identität der hebräischen Sprache mit derjenigen der kanaanitischen Ureinwohner des Landes, z. B. der Hethiter, der Phönicier, der Punier, und auch die philistäische Sprache war im wesentlichen kanaanitisch, wie die Eigennamen beweisen, während die Abweichungen zwischen dem Hebräischen und den Resten des Phönizischen und Philistäischen nur geringfügig sind. Auch haben wir ausdrückliche Zeugnisse für diese Identität bei Augustin c. litteras Petiliani II, 104, Tract. XV. in Joan. Quaest. in Jud. VI, 16 und bei Hieronymus in Jes. VII. Jer. V, 25, Praef. in ep. ad Galat. Vgl. Gesen. Exc. zu s. Gesch. d. hebr. Spr. S. 223 ff., Scripturae linguaeque Phoen. monum. P. I. II. cf. bes. p. 336 ff.; Walton, Proleg. III. § 14 ff.

2. Die hebräische Sprache ist eine besondere Gestaltung des Semitischen überhaupt, aber die Zeit, in welcher das Hebräische mit den übrigen Dialekten noch ein und dieselbe Sprache war, liegt jenseits aller geschichtlichen Überlieferung. Eine falsche Ansicht der Theologen war es, wenn sie meinten, das Hebräische sei die Ursprache der Welt;[1]) denn uralt kann die besondere Gestaltung des Hebräischen schon deshalb nicht sein, weil es eben eine Modification des älteren allgemeinen Typus bildet; ja, noch mehr, die hebräische Sprache zeigt in vielen Fällen bereits eine Verarmung und Umbildung einer reicheren Gestalt, die wir in älterer Zeit voraussetzen müssen, und die uns sogar im Arabischen noch vorliegt, obgleich auch der arabische Dialekt neben vielen alten auch spätere Elemente aufweist, namentlich in lexikalischer, weniger in grammatischer Hinsicht.

3. Das Hebräische wurde nicht überall ganz gleich gesprochen; doch bildeten die vorhandenen Differenzen nicht besondere Dialekte, sondern nur den Dialekten ähnliche Unterschiede. Es lag in der Natur der Sache, dass der Norden sich mehr dem Phönizischen nach Westen, oder dem Aramäischen nach Nordosten anschloss, der Süden dagegen sich dem Nordarabischen näherte. Nun sind uns aber mit Ausnahme des Liedes der Deborah und etwa einiger prophetischer Stücke, besonders vielleicht des Hosea, fast nur Schriften des Reiches Juda erhalten, während andere in den Norden versetzte Schriften vielmehr einer späteren Zeit angehören. Zu jenen Differenzen gehört, dass der Stamm Ephraim das שׁ nicht sprach, sondern dafür שׂ hatte, cf. Jud. XII, 6. Nach dem babylonischen Exil wird der Dialekt von Asdod getadelt, cf. Nehem. XIII, 23, 24; die Sprache von Galiläa gilt nach Matth. ev. XXVI, 73 für eigentümlich: ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ. — Bedeutender war der Unterschied der prosaischen und dichterischen Diktion, der dichterischen besonders in solchen Werken, die nicht bloss das Äussere, sondern auch den Geist dichterischer Form an sich tragen, und zwar unterschied sich die poetische Rede bereits durch die Wahl der Elemente; so ist אֹרַח, der Pfad, im Hebräischen nur dichterisch für דֶּרֶךְ im Gebrauch, im Aramäischen dagegen das gewöhnliche Wort; מִלָּה steht poetisch für דָּבָר, das Wort; יְחִידָה,

1) Vgl. Steph. Morini Exercitt. de lingua primaeva, Ultraj. 1694; Bode, De primaeva linguae hebr. antiquitate, Halae 1740.

das Einzige, ist poetischer Ausdruck für das Leben, cf. Ps. XXII, 21; XXXV, 17, sodann aber durch die Pluralsuffixe der Präpositionen und in der Syntax durch eine losere Verbindung, durch das Fehlen des Artikels und der Nota relationis אֲשֶׁר. Seltenere Ausdrücke waren zwar auch sonst gegeben, dann aber altertümlicher Art.

4. Man erwartete nun, eine genaue Geschichte der Entwickelung der hebräischen Sprache verzeichnen zu können, und versuchte eine solche, aber ohne dass dabei ein Fortschritt im grossen und ganzen hervorgetreten wäre; nur ein Element ist nachweisbar, nämlich das allmähliche Eindringen aramäischer Formen seit dem babylonischen Exil. Wäre die Ansicht der älteren Theologen richtig, dass der Pentateuch von Mose herrührt, also im 15. Jahrhundert entstanden ist, so würde die Gleichartigkeit der Sprache bis auf Jeremia, mit dessen Ausdrucksweise die Sprache des Deuteronomikers übereinstimmt, ein unbegreifliches Rätsel sein. Aber die hebräische Litteratur ist in der That in einem viel beschränkteren Zeitraum entstanden, sie reicht, wenn man die Ausläufer, welche nicht mehr neugestalten, abrechnet, vom 8. bis etwa zum Ende des 4. Jahrhunderts; nur die korachitischen Psalmen lassen eine Fortbildung über dies Ziel hinaus erkennen. Sogenannte Archaismen gibt es eigentlich im Hebräischen nicht; denn die aus dem Pentateuch bisweilen angeführten Beispiele, etwa dass הִוא generis communis ist und נַעַר für נַעֲרָה steht, cf. Genes. XXIV, 14, 28, 55; XXXIV, 3, 12; Deuter. XXII, 15 ff., sind keine Archaismen, sondern Eigentümlichkeiten, die wahrscheinlich vom Redaktor des Werkes herrühren, da sie sich in allen Teilen desselben finden. Dagegen gibt es altertümliche Ausdrucksweisen besonders in den Eigennamen, die daher auch oft schwer zu deuten sind; sie haben eine härtere Form, oft auch eine eigenartige Komposition, und selbst der Gottesname, ursprünglich wohl nicht יְהוָה, sondern יַהְוֶה, verrät eine solche archaistische Aussprache. — Selbst die uns in den ältesten Stücken überlieferte Schriftsprache unterscheidet sich von derjenigen der späteren Zeit nur dadurch, dass allmählich aramäische Elemente aufgenommen wurden, zuerst zur Zeit des Jeremia, seit dem babylonischen Exil, alsdann mehr und mehr, so dass endlich viele Redeweisen nur durch Analogie des Aramäischen sich erklären; so z. B. im Hiob. Noch später, als die griechische Sprache sich über Vorderasien und Ägypten ausbreitete, drangen Gräcismen ein, so bei Daniel, vermutlich aber auch schon früher; der Ver-

fasser des 45. Psalms verstand wahrscheinlich griechisch; denn מַעֲשֶׂה v. 2 ist ποίημα; der Ausdruck „Holdseligkeit ist ausgegossen über deine Lippen" v. 3. erinnert an Homer; אַפִּרְיוֹן cant. cant. III, 9 ist φορεῖον mit vorgesetztem a, ebenso פִּתְגָם bei Esra und Daniel s. v. a. ἐπίταγμα, סוּמְפֹּנְיָה Dan. III, 5, 10, 15 das griech. συμφωνία.

Ältere Gelehrte nahmen an, dass mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die althebräische Sprache ausgestorben sei; die Münzen des makkabäischen Zeitalters mit hebräischer Inschrift sowie die späteren Psalmen, Daniel und Koheleth zeigen aber, dass man noch lange nach dem Exil, wenngleich als Gelehrtensprache, das Hebräische schrieb; als solche erhielt es sich in den späteren Schulen, in der Mischna, und selbst die grammatischen, lexikalischen und exegetischen Werke der mittelalterlichen Rabbinen zeugen dafür, wie eifrige Pflege die Sprache fand. — In der Darstellung der Aussprache zeigt sich die nachexilische Zeit deutlich im Gebrauch der scriptio plena; so in den beiden Recensionen Psalm XVIII und II. Sam. XXII, wo im Psalm die spätere Schreibung angewandt ist.

§ 20.

Die chaldäische Sprache.

Chaldäisch sind nur wenige Stücke des alten Testamentes abgefasst, sämtlich nach dem Exil. Die chaldäische Sprache sollte eigentlich babylonisch genannt werden, da sie von den semitischen Einwohnern Babyloniens gesprochen wurde; chaldäisch heisst sie nur nach den von 625—539 über das Land herrschenden Chaldäern. Im alten Testament heisst sie אֲרָמִית Esra IV, 7, cf. Dan. II, 4, und es wird davon die Hofsprache der Chaldäer unterschieden: לְלַמְּדָם סֵפֶר וּלְשׁוֹן כַּשְׂדִּים cf. Dan. I, 4, eine Sprache, welche also die Hebräer nicht verstanden. Dieselbe Sprache wurde mit dialektischer Verschiedenheit in Mesopotamien, Syrien und Assyrien gesprochen, wenngleich mehrfach versetzt mit anderen Elementen. Nun kennen wir aber die babylonische Sprache nur durch das Medium der späteren Juden, nicht durch das Volk selbst; denn auf den babylonischen Altertümern sind uns nur Keilinschriften erhalten, es fehlt die Buchstabenschrift, obschon es wahrscheinlich ist, dass ein so hochgebildetes Volk auch die letztere hatte. Die

babylonische Sprache wurde von den Juden während des Exils angenommen und dann fortgepflanzt, als dieselben einem grossen Teile nach in Babylonien verblieben, einem Teile nach aber in die Heimat zurückkekrten und auch hier nun das Babylonische zu ihrem Dialekt machten. Wir kennen also die Sprache erst in der nachexilischen Zeit, und man hat daher den Verdacht ausgesprochen, dass dies Judenbabylonisch nicht der Ausdruck des echten Babylonischen sei. Allerdings ist in Hinsicht der Aussprache vieles zweifelhaft, aber der Grundcharakter des Aramäischen lässt sich auch in dieser jüdischen Darstellung nicht verkennen; denn es findet sich grosse Übereinstimmung mit der syrischen Sprache, mit welcher wir durch das Volk selbst vertraut sind, dagegen zeigen sich nur wenige Punkte, wo das Chaldäische mit dem Hebräischen übereinstimmt und vom Syrischen abweicht. Aber beide Sprachen, das Babylonische wie das Syrische, kennen wir nicht mehr in der älteren Gestalt; denn eine syrische Litteratur beginnt für uns erst zwei Jahrhunderte nach Christus, eine chaldäische zwar früher, aber im Medium der Juden. Beide Sprachen haben daher im Vergleich zum Hebräischen einen abgeschliffenen, mit fremden, auch persischen und griechischen Elementen versetzten Charakter. In dieser verdorbenen Gestalt erscheint die Sprache besonders als spätere Landessprache Palästinas; man nennt sie gewöhnlich syrochaldäisch, es sind uns jedoch keine Schriften in ihr erhalten, und auch Jesus Sirach schrieb als Gelehrter wahrscheinlich hebräisch, während uns sein Werk nur noch griechisch überliefert ist.

Man unterscheidet biblischen und ausserbiblischen (targumischen) Chaldaismus. Der erstere umfasst die chaldäisch geschriebenen Abschnitte Daniel II, 4—VII, 28; Esra IV, 8—VI, 18; VII, 12—26, endlich bei Jeremia einen einzelnen, unechten Vers, X, 11. Der ausserbiblische Chaldaismus ist in den chaldäischen Übersetzungen des alten Testamentes, den Targumim, überliefert; diese beginnen etwa im Zeitalter Christi mit dem ältesten Targum des Onkelos, welches offenbar in Babylonien geschrieben und das reinste Denkmal dieses Idioms ist; daran schliessen sich die anderweitigen Übersetzungen und Umschreibungen, die wohl zuerst mündlich entstanden, dann aufgezeichnet wurden und daher auch verschieden unter sich sind und nicht immer genau einer bestimmten Zeit angewiesen werden können. Dann folgen die Gemaren und zwar zunächst die Mischna von Jehuda Hanassi, welche um 180

n. Chr. hebräisch geschrieben wurde, darauf die beiden Ergänzungen, welche man Talmud nennt, in chaldäischer Sprache, nämlich die jerusalemische oder palästinensische und reiner als sie die babylonische Bearbeitung.

Die Hauptunterschiede des biblischen und targumischen Chaldaismus sind folgende: 1. der biblische Chaldaismus gebraucht den hebräischen Artikel statt des status emphaticus, d. h. einer Verlängerung des Wortes am Ende; 2. die Schreibart הָ für אָ und die Pluralendung ִים statt ִין, letztere aber findet sich dichterisch auch im Hebräischen; 3. die Form Hophal und Hiphil als Beimischung aus dem Hebräischen.

Ein Wörterbuch zu den Targumim gab Levy, 2. Ausg. 1876, heraus.

§ 21.

Die hellenistische Sprache.

Seit Alexander dem Grossen und seinen Nachfolgern verbreitete sich mit der griechischen Herrschaft auch griechische Bildung und Sprache über einen grossen Teil von Westasien und Ägypten. So wurde die griechische Sprache auch den Juden allgemeiner bekannt und zwar zunächst in Ägypten, dann auch in Syrien und Palästina von ihnen angenommen; denn wenn sich hier auch die syrochaldäische Landessprache beim gemeinen Volke länger erhielt, so mussten sich doch die Gebildeten des Griechischen als der Sprache der Herrscher befleissigen. Aus dieser Gräcisierung jüdischer Distrikte erklärt sich das Bedürfnis, die heiligen Bücher in griechischer Sprache zu besitzen, wie es sich zuerst bei den ägyptischen Juden geltend machte.

Der griechische Dialekt, welchen die Juden sich aneigneten, war nicht die klassische Sprache der gebildeten Griechen, sondern die Volkssprache späterer Zeit. In Macedonien bildete sich nämlich ein doppelter Sprachtypus aus, eine prosaische Schriftsprache, ἡ κοινὴ διάλεκτος, auf dem Grunde des Attischen, aber erweitert, so bei Polybius, Diodor, Plutarch und Appian, während Lukian und Herodian das Alte nachahmen; daneben jedoch entstand eine Volkssprache, welche aus allen früher gesonderten Dialekten unter Aufnahme macedonischer Elemente erwuchs. Diese Volkssprache kam nach Ägypten und wurde durch die Juden Schriftsprache,

so dass man nur unpassend von ihr als dem alexandrinischen Dialekt redet. Da nun aber die Juden diese Sprache nach ihrer Weise umgestalteten, so erhielt sie auch ein eigentümlich semitisches Gepräge. Man nennt einen griechisch redenden Juden einen Hellenisten, cf. A. A. VI, 1; IX, 29, es ist also hellenistisch so viel als judengriechisch. Im ganzen trägt diese Sprache in den verschiedenen Denkmälern denselben Charakter, ist aber nach Ort und Zeit im einzelnen doch auch verschieden; die Sprache hebraisiert und aramaisiert mehr in Übersetzungen, sie bewegt sich freier in selbständigen Werken, und daher finden wir einen strenger hellenistischen Typus in den Versionen, so in der Septuaginta, bei Aquila, Theodotion, Symmachus, auch in Übersetzungen hebräischer Originale wie Jesus Sirach, dagegen eine freiere Behandlung in den ursprünglich griechisch geschriebenen Werken wie im Tobias, in den Büchern der Makkabäer, in der Sapientia, im neuen Testament und bei den apostolischen Vätern.

Die Bahn für eine richtige Auffassung der hellenistischen Sprache brach Claudius Salmasius, De lingua Hellenistica commentarius pertractans origines et dialectos linguae graecae, Lugd. 1643.

Kapitel III.

Schrift der Hebräer.

§ 22.

Ursprung des hebräischen Alphabets.

Cf. Joh. Leonh. Hug, Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Altertum; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer, Ulm 1801; Ferd. Hitzig, Die Erfindung des Alphabets, Zürich 1840; Just. Olshausen, Über den Ursprung des Alphabets, Kieler philol. Stud. 1841, S. 4 ff.; ferner H. Steinthal, Die Entwicklung der Schrift, Berl. 1852; Heinr. Brugsch. Über Bildung und Entwicklung der Schrift, Berl. 1868; H. Wuttke, Gesch. der Schrift, 1. Hft. Leipz. 1873. J. Evans, On the Alphabet and its origin, Lond. 1872; Ph. Berger, L'écriture et les inscriptions sémitiques, Par. 1880; Madden, Coins of

the Jews, Kap. 3, S. 24—42; A. Kirchhoff, Studien zur Gesch. d. griech. Alphab., 3. Aufl. Berl. 1877; Is. Taylor, The Alphabet. An account of the origin and development of letters, 2 Bde., Lond. 1883. (1. Semitic Alph.; 2. Aryan Alphabets.)

1. Das hebräisch-phönizische Alphabet ist dem der meisten Kulturvölker der alten Welt identisch; denn nicht bloss alle semitischen Alphabete sind davon ausgegangen, sondern auch die Schriftzüge des Zendavesta, ja, wie es scheint, selbst die Sanskrit-Buchstaben. Allgemein anerkannt ist die Abhängigkeit der griechischen, etruskischen und römischen Buchstaben von den phönizischen. Herodot V, 58 sagt, dass die Griechen ihr Alphabet von dem Phönizier Kadmus erhalten haben, wie einige meinen nur in 16 Buchstaben, wozu dann die anderen später hinzugekommen sein sollen; aber wahrscheinlich haben sie alle 22 Zeichen übernommen, nur einen Teil mit Umbildungen, da sie die orientalischen Gutturalen nicht sprechen konnten; neuere Forschungen haben erwiesen, dass in der That die kleinasiatischen Jonier es waren, welche die Buchstaben von den Phöniziern entlehnten und weiter mitteilten (Otfried Müller, Welcker). Die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets müssen immer verbunden, das Ganze in diesem Umfange erfunden sein; denn darauf weist die Anordnung hin: zuerst stehen die Mutae, in zweiter Reihe die Liquidae, ausserdem aber sind Elemente, welche der Sache nach zusammengehören, neben einander gestellt, so Auge und Mund, ע und פ, Wasser und Fisch, מ und נ. (Andre, z. B. H. L. Strack, lassen ח, ט, ס, צ erst später durch Differenzierung aus ה, ת, ז und ש hervorgehen, welche letztere dann ursprünglich je zwei verwandte Laute bezeichneten, wie ע auch später gleich arabischem ع und غ. Schlottmann will auch ז und ק aus dem ältesten Alphabet streichen.)

2. Welches Volk erfand nun die Buchstabenschrift? — Jedenfalls ist die Schrift der Hebräer aus einer abgekürzten Bilderschrift hervorgegangen, aber daraus folgt nicht, dass ihr die ägyptischen Hieroglyphen zugrunde liegen. Die alte Überlieferung nennt freilich teils die Ägypter als Erfinder der Buchstabenschrift, so Cicero de nat. deor. III, 22, 56, teils weist sie hin auf die Phönizier, auf Kadmus, so Herodot, Tacitus, Lucanus, teils auf die Syrer (Assyrer), so Diodorus Siculus V, 74, Euseb. praep. evang. X, 5; Clemens, Strom. I, 15. Aber aus diesen widersprechenden Nachrichten ersieht man eben nur, dass bereits die Vorzeit keine eigentliche

Kenntnis von dem Ursprung dieser Erfindung mehr hatte. — Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet ergeben die alphabetischen Psalmen und die Klagelieder I—IV.

3. Innere Gründe von Bedeutung sind hier folgende: 1. die Namen der Buchstaben, 2. die Gegenstände, welche in abgekürzter Form die Aussprache der Buchstaben bestimmen. — Die Namen und die Aussprache der hebräischen Buchstaben sind in doppelter Gestalt überliefert, einmal in der griechischen Umbildung, sodann in der alexandrinischen Übersetzung der Septuaginta, sofern diese hebräische Namen in griechischer Schrift wiedergibt. Welche Aussprache ist nun die richtige? — Resch, griechisch rho, führt auf rosch, gimel, griech. gamma, auf gamel; geht man von der alexandrinischen Form aus, so wird es möglich, dass Aramäer das Alphabet erfunden haben, weil bei ihnen resch der Kopf heisst; aber hier entscheiden doch die älteren griechischen Namen, und wie durch diese so werden wir auch durch die Ableitung der Buchstaben von Gegenständen auf die Kanaaniter als Erfinder der Schrift hingewiesen; denn aleph, daleth sind wie der Plural מַיִם, wie der Name יוד fur יָד, die Hand, kanaanitische Formen, und dadurch werden die Aramäer als Urheber der Buchstaben ausgeschlossen. Aber welches kanaanitische Volk erfand die Schrift? Diese Frage lässt sich mit genügender Sicherheit nicht mehr beantworten. Gegen die Phönizier könnte es sprechen, dass die Namen nicht von der Schiffahrt hergenommen sind, dass sich vielmehr Werkzeuge des Ackerbaues unter den Buchstabenbildern finden; doch die Phönizier waren nicht bloss Seefahrer, sondern trieben auch Ackerbau und Viehzucht. Alle anderen Ansichten, welche aufgestellt wurden, haben nur den Wert von Vermutungen. F. Hitzig meint, קִרְיַת סֵפֶר, die Stadt im Stamme Juda, sei die Erfinderin der Buchstabenschrift; aber jener Name besagt doch wohl nur, dass sich an dem Orte schriftkundige Männer aufgehalten haben. Die Frage, welches kanaanitische Volk die Schrift erfand, wird daher eine offene bleiben müssen.

Über das absolute Alter der Schreibkunst kann man nur allgemeine Resultate aufstellen. Wenn nämlich der Dekalog schon von Mose auf die beiden steinernen Tafeln geschrieben wurde, so muss zu seiner Zeit der Buchstab schon erfunden gewesen sein. Da nun die Patriarchen die Schrift nicht kennen, so haben viele angenommen, sie sei in den 400 Jahren vor Mose erfunden, so

Ewald; andere, wie de Wette, lassen die Schrift dagegen erst unter Josua zu den Hebräern gelangen. Abgesehen vom alten Testament sind alle Überlieferungen über das Alter der Schrift ganz unzuverlässig.

§ 23.

Verschiedener Charakter der hebräischen Schrift.

Cf. U. Fr. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit; 2 Bde., Mannheim 1819, 21; H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und missverstandenen Stellen der alttestam. Textgesch., Theol. Stud. u. Krit., 1830, Heft 2—4 u. 1837, Heft 3; Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, Lpzg. 1837, 3 Bde.; ferner H. L. Strack, Die bibl. u. d. massoret. Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim, Theol. Ztschr. f. luth. Theol. u. K., 1875, S. 585—624; D. Chwolson, Corpus inscriptionum Semiticarum, Petersbg. 1882; den Aufsatz כתב דעץ und כתב ליבונאה v. Georg Hoffmann in der Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft, 1881, S. 334—338.

Die hebräische Schrift ist schon im Altertum mit verschiedenen Schriftcharakteren geschrieben worden:

1. in der jetzt gewöhnlichen Schrift, der Quadratschrift, scriptio quadrata, auch assyrische oder syrische Schrift genannt;

2. in einem Schriftcharakter, welcher sich auf den Münzen der makkabäischen Zeit findet; diese beginnen mit 134, und die auf ihnen vorhandenen Schriftzüge erscheinen mit Modifikationen auch auf phönizischen und punischen Denkmälern;

3. in samaritanischen Charakteren; 430 empfingen die Samaritaner den Pentateuch; ihre Schrift ist der phönizischen und der Münzschrift verwandt.

Über das Verhältnis dieser drei Charaktere unter einander ist viel gestritten worden. In neuerer Zeit ist kein Zweifel mehr, dass die althebräische Schrift dieselbe war, welche auch die Phönizier und Punier gebrauchten, und die 430 zu den Samaritanern kam. Für diese Ansicht entscheidet die Überlieferung des Sextus Julius Africanus in einem Fragment bei Syncellus und die Angabe des Origenes, er habe auf seine Erkundigungen erfahren, die Ge-

stalt des Buchstaben ת sei ursprünglich ein Kreuz gewesen[1]); das ist seine Form im Phönizischen: ✢, dann auch ϸ, althebräisch: + und ×, samaritanisch ⩘. — Das älteste uns bekannte hieher gehörige Denkmal ist die 1868 von dem deutschen Prediger F. H. Klein in den Ruinen von Dibon gefundene 34zeilige Inschrift des moabitischen Königs Mescha aus dem 9. Jahrh. v. Chr.; cf. II. Reg. III, 4 ff., deren Bruchstücke jetzt im Louvre sich befinden. Vgl. Th. Nöldeke, Die Inschr. d. Königs Mesa von Moab erklärt, Kiel 1870; Const. Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, Halle 1870; Ztschr. d. D. M. G. XXIV (1870) S. 253 ff.; 438 ff.; 645 ff.; XXV (1871) S. 463 ff.; L. Diestel in d. Jahrbb. f. Deutsche Theol. 1871, S. 215 ff. Eng verwandt sind die Charaktere der vermutlich der Zeit des Hiskia angehörigen, im Juni 1880 entdeckten Siloahinschrift, cf. A. Socin in d. Ztschr. d. Deutschen Palästina-Vereins, III (1880) S. 54 f.; E. Kautzch, ZDPV. IV, 102 ff.; 260 ff.; V, 205 ff.; H. Guthe, das. IV, 250 ff.; ZDMG. XXXVI (1882) S. 725 ff.; zwanzig Siegel mit althebräischen Inschriften besitzen wir aus der Zeit vom 8.—5. Jahrh. v. Chr.; cf. M. A. Levy, Siegel und Gemmen mit aram., phön., althebr., himjaritischen Inschriften, Lpz. 1869. Über die phönizischen Inschriften gibt zusammenhängenden Aufschluss das Pariser Corpus inscriptionum Semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Besonders zu erwähnen ist die der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. angehörende Grabinschrift Eschmunazars, cf. Const. Schlottmann, Die Inschr. Eschmunazars, Königs d. Sidonier, Halle 1868; S. J. Kämpf, Phönizische Epigraphik. Die Grabschr. Eschmunazars etc., Prag 1874. Wesentlich dieselbe Schrift tragen die Legenden der hebräischen Münzen, welche vielleicht von Simon Makkab (143—135), sicherlich aber von Johannes Hyrkan I. (135—105) an bis auf die Zeit des Bar Kokhba erhalten sind; cf. Fred. W. Madden, Coins of the Jews, II. Bd. von The international Numismata Orientalia, Lond. 1881.

Die Juden führen die Quadratschrift gewöhnlich auf Esra zurück; er kann dieselbe jedoch nicht eingeführt haben, weil der Pentateuch nach Esras Recension noch in der älteren Schrift an die Samaritaner gekommen ist, und diese nennen ihre Schrift he-

---

1) Zu Ezech. IX. 4, Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt II, 282: τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι.

bräisch, wie sie denn thatsächlich nur „eine jüngere kalligraphische Umbildung der althebräischen Schrift“ ist (Stade, Hebr. Gramm. S. 26). Der Name assyrische Schrift spricht dafür, dass die Quadratschrift durch Vermittelung eines anderen, östlichen Volkes zu den Hebräern gelangt ist; die Annahme dieses östlichen oder aramäischen Schriftypus, dessen ältestes urkundliches Denkmal in Palästina die leider nur aus den fünf Buchstaben טוביה bestehende Inschrift von ʿArâq el-Emîr (halbwegs zwischen Rabbath Ammon und Jericho, um 176 v. Chr.) ist, während die Inschrift der Priesterfamilie der בְּנֵי חֵזִיר am Jakobusgrabe wohl aus dem 1. Jahrh. v. Chr. stammt, geschah aber sicherlich nicht auf einmal, sondern allmählich; der Gebrauch der alten Schrift folgt noch aus der Mischna Jadajim IV, 5, und auch Origenes bei Montfaucon Hexaplorum Origenis qu. supers. I, 86 sagt, dass die Griechen für den unaussprechlichen Gottesnamen κύριος haben und fährt darauf fort: καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γέγραπται, ἀλλ᾽ οὐχὶ τοῖς νῦν· φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Einführung der Quadratschrift in grösserem Masstabe kann erst in das 1. Jahrh. v. Chr. gesetzt werden, und der Name assyrische, d. h. syrische Schrift erklärt sich sofort, wenn man die aramäischen Inschriften aus dieser Zeit mit ihr vergleicht; da findet sich bereits ein Kursiv der altphönizischen Schriftzüge, und diesen Schriftcharakter nahmen, weil er bequem war, auch die Juden an. Zur Zeit Christi war die Umwandlung bereits vollendet; denn das Wort Matth. ev. V, 18: ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου führt darauf, dass Jod damals der kleinste Buchstab im Alphabet war; das war er aber nicht im phönizischen, cf. [illegible], nicht im althebräischen, cf. [illegible], auch nicht im samaritanischen, cf. [illegible], sondern nur in der aramäischen Quadratschrift. Es war also, wie die Münzen beweisen, um 130 v. Chr. noch die alte, 80—90 n. Chr. dagegen die Quadratschrift im allgemeinen Gebrauch.

§ 24.

Ursprung der diakritischen Zeichen.

Hinsichtlich der diakritischen Zeichen haben sich drei Hauptansichten gebildet. Nach der ersten sind die Vokale gleichzeitig

mit den Konsonanten[1] oder doch durch Esra eingeführt, und diese Meinung erhielt dogmatisches Interesse wegen der Inspiration. Das spätere Zeitalter der Vokale lehrte zuerst ein deutscher Jude des 16. Jahrhunderts, Elias Levita, in seinem ספר מסורת המסורת, Vened. 1538, 4^0; Basel 1539, 8^0, deutsch, unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semlers, Halle 1772, cf. Chr. D. Ginsburg, The Massoreth ha-massoreth of Elias Levita; in Hebrew with an English translation and critical and explanatory notes, Lond. 1867; dieser Ansicht des Levita folgten die Reformatoren, gelehrt erwiesen aber wurde dieselbe erst gegenüber von Buxtorf, Tiberias sive commentarius masorethicus triplex, Basel 1620, dann besser 1665, durch Ludovicus Cappellus, Arcanum punctationis revelatum, ed. Thom. Erpenius, L. B. 1624. Unter den Zeitgenossen trat namentlich der gelehrte Joannes Morinus in Paris dieser Annahme bei, aber volle Anerkennung fand sie erst seit dem vorigen Jahrhundert, obgleich man auch damals noch vielfach den beiden Buxtorfen beistimmte, die grosse Synagoge habe bereits die Vokale, Accente und andere Lesezeichen dem Texte beigefügt. Inzwischen aber bildete sich eine dritte Ansicht; man schlug einen Mittelweg ein und nahm, da es unmöglich schien, einen bloss in Konsonanten ausgedrückten Text zu lesen, eine teilweise, aber unvollständige Bezeichnung der Vokale etc. auch bei den Hebräern an; so Joh. Heinr. Hottinger im Thesaurus philologicus s. Clavis scripturae, Zür. 1649, 3. Ausg. 1669, dann Albert Schultens in den Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, Leiden 1737, Klausenburg 1743, Leiden 1756, aber auch Michaelis, Eichhorn u. a. Diese Annahme — Schultens war der erste, welcher das Arabische in umfassender Weise zur Erklärung des Hebräischen herbeizog, — stützt sich auf arabische Handschriften, in denen bei zweifelhaften Wörtern die Punktation angegeben ist, während sie bei den geläufigeren fehlt; sie hat aber nur das Richtige, dass in späterer Zeit diejenigen Konsonanten, welche als matres lectionis dienen, א, ו und י, häufiger beigefügt wurden, als es ursprünglich Usus war.

Die Vokale und Accente sind nicht alt; denn

1. die eigene Tradition der Juden schreibt die Aufzeichnung der Vokale dem Esra zu, während der Text des Pentateuchs von Mose abgeleitet wird;

---

1) So noch 1778 O. G. Tychsen in Eichhorns Repertorium. Bd. III.

2. stehende Sitte der jüdischen Synagogen ist es, die Handschriften für den gottesdienstlichen Gebrauch nicht zu punktieren, was offenbar an einen älteren Brauch anknüpft;

3. die Namen der Vokale und Accente sind nicht althebräisch, sondern chaldäisch und talmudisch, im einzelnen schon hinweisend auf eine ausgeartete Aussprache, so Qāmĕç für ָ; bei langem a wird aber der Mund nicht gezogen, sondern beim o; ā war also schon in o verdorben, als der Name entstand.

4. Manche Erscheinungen im Texte des alten Testamentes führen notwendig darauf, dass die Wörter in alter Zeit ohne Vokale geschrieben wurden; denn es finden sich z. B. bedeutende Missverständnisse; so steht Ps. X, v. 8 חֵלְכָה, der Unglückliche, v. 10 der plur. חֵלְכָּאִים; da gehören die gegenwärtigen Vokale eigentlich zum keri חֵילְכָה, dein Heer, und חֵל־כָּאִים, Menge der Verzagten, ursprünglich aber wird חֲלֵכָה, der Elende, gelesen sein. Es finden sich ferner auch so bedeutende Abweichungen in den Übersetzungen, dass sie unmöglich schon den jetzigen vokalisierten Text zum Original gehabt haben können, dass man, um jene Differenzen zu verstehen, vielmehr den Grundtext als unpunktiert ansehen muss; Amos V, 26 kann כיון wie von כּוּן, piel כִּיֵּן kommend, also כִּיּוּן punktiert werden und bedeutet dann Standbild, oder aber auch כֵּיוָן, und so hat es der Syrer gelesen, weshalb er darin den Namen des Saturn findet, der Kewan, Kaiwân in den Keilinschriften heisst und unter dieser Bezeichnung auch zu den Arabern und in den Bundehesch gelangte; — cf. das arab. und pers. كَيْوَان und E. Schrader (nach Oppert), Kewan und Sakkuth, Stud. und Krit., 1874, S. 324—335; Keilinschr. und d. A. T., 2. Aufl. 1883, S. 442 f.; W. Lotz, Quaestiones de historia sabbati, Lpzg. 1883, S. 12 ff. — Dazu kommt, dass sich die ältesten Varianten im Keri nur auf Konsonanten, nicht aber auf Vokale beziehen; denn erst später konnten auch diese verglichen werden.

5. Der Talmud erwähnt Vokale und Accente nicht; Origenes in der Hexapla gibt den hebräischen Text in einer von der massorethischen verschiedenen Aussprache, und noch Hieronymus weiss selbstgeständlich nichts von Vokalen, auch nichts vom diakritischen Zeichen des ש, cf. H. Hupfeld, Stud. und Krit. III. S. 580 Anm. und 585 f.; er kennt wohl einen accentus, טַעַם, aber darunter haben wir nicht allgemeine klassificierte Ordnungen zu verstehen,

sondern Angaben über die Art und Weise der Aussprache an einzelnen schwierigen Stellen.

6. Die Analogie aller anderen semitischen Schriftarten weist darauf hin, dass auch das Hebräische anfangs ohne diakritische Zeichen geschrieben wurde, so die phönizischen und punischen Handschriften, altarabische und altsyrische Denkmäler, ja, die hebräische Punktation folgt vielleicht der arabischen; denn der Koran wurde erst im 8. Jahrhundert punktiert.

Wir haben also jedenfalls anzunehmen, dass die diakritischen Zeichen einer späteren Zeit, nicht der ursprünglichen Schrift angehören. — Wann aber sind sie eingeführt? Mehrere Erscheinungen führen darauf, dass dies nicht auf einmal geschehen ist; denn

1. schon die Konsonantenschrift zeigt die Differenz der scriptio defectiva und der scriptio plena; besonders zeigt sich letztere in den Werken der nachexilischen Zeit, und auch der samaritanische Pentateuch wie die Legenden der Makkabäermünzen haben die vollere Schreibung. Vgl. Ps. XVIII und in älterer Art II. Sam. XXII.

2. Ein weiteres Denkmal für die ältere Aussprache und für ihre Differenz von der jüngeren geben die Übersetzungen, so die Septuaginta, in der sich bald eine abweichende, bald eine rohere Aussprache findet; שִׁמְשׁוֹן wird Σαμψὼν, צְפַנְיָה Σοφονίας gesprochen, aus נְבוֹ wird Nabau, und גּוֹלָן schreibt auch Eusebius nach syrischer Aussprache Γαυλὼν, wie Josephus dieHauptstadt von Gaulonitis Γαυλάνη nennt, cf. Archäol. VIII, 2, jüd. Krg. I, 4; II, 25; III, 2. Ferner finden sich in der Septuaginta noch keine Segolatformen, הֶבֶל wird Ἄβελ, aus מֶלֶךְ malk. Vgl. Hupfeld im Hermes Bd. XXXI. Origenes schliesst sich in seiner Aussprache der Eigennamen der alexandrinischen, Hieronymus dagegen der massorethischen, also der späteren Aussprache an, und dieser Umstand weist auf eine Entwicklung der Formen in den jüdischen Schulen selbst hin.

3. Die Hebräer folgten wahrscheinlich dem Beispiel der Araber, da die hebräischen Vokale in Form und Bezeichnung Analogie mit den arabischen haben. Wahrscheinlich bildeten sich die Zeichen aus dem älteren diakritischen Strich und dem Punkt. Die Handschriften von Odessa, die von den Karaïten, einer jüdischen, in der Mitte des 8. Jahrh. von Anan ben David in Babylonien gestifteten Sekte herrühren, welche die rabbinische Tradition verwirft, zeigen noch eine unvollkommene Punktation; besonders fehlt das Segol.

4. Der kritisch-exegetische Kommentar, den man Massora nennt, und der im 8. oder 9. Jahrh. geschlossen wurde, erwähnt bereits alle diakritischen Zeichen, und daher müssen dieselben vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein.

5. Die jüdische Tradition führt das diakritische System auf die Lehrer von Tiberias zurück, die Schule von Tiberias blühte aber nur bis zum 8. Jahrh., und die jüdischen Chroniken nennen daher auch nur bis dahin Gelehrte aus Tiberias, dann aus babylonischen Schulen; vgl. Buxtorf, Tiberias. — Die jüdischen Grammatiker des 11. Jahrhunderts kannten bereits das Zeitalter der Einführung der Punktation nicht mehr, mithin mussten zu ihrer Zeit Jahrhunderte seit definitiver Feststellung derselben verflossen sein, und so fällt denn die Einführung dieses Systems etwa ins 7. oder 8. Jahrhundert.

Da nun das System erst so spät eingeführt ist, so ist seine Autorität an sich eben dadurch erschüttert, und eine ganze Reihe von Gelehrten haben überhaupt gezweifelt, ob wir noch die althebräische Aussprache besitzen oder statt derer eine Erfindung späterer Rabbinen. Man beruft sich besonders auf die abweichende Aussprache der älteren Übersetzungen, namentlich der Septuaginta. Darüber ist zu bemerken: Allerdings stellt die Punktation nur die Aussprache der späteren Schulen dar; sie ist daher im einzelnen nicht sicher, aber sie ist doch nach einem bestimmten, konsequent durchgeführten System gemacht, daher mögen sich allerdings in den Schwas und Chatephs Elemente finden, die nicht uralt sind, wie ja bei lebender Sprache ein so feines und künstliches System schwer denkbar ist, aber ungeachtet der Zweifel im einzelnen darf man nicht das Ganze verwerfen, zumal da die Juden durchweg einen sehr stabilen Charakter zeigen.

Die hebräischen Accente stehen mit den Vokalen in genauem Zusammenhange, denn diese wechseln sich nach jenen, und daher müssen die Accente notwendig gleichzeitig mit den Vokalen entstanden sein. Man hat zwar die Hypothese aufgestellt, die hebräischen Accente seien ursprünglich Notenzeichen für Gesang und Deklamation gewesen, aber diese Annahme wird durch die Erscheinung widerlegt, dass die Accente durch alle Bücher, durch prosaische und dichterische, ja sogar durch die Namenverzeichnisse hindurchgehen, und dass sie ferner teils die Tonsilbe des Wortes bezeichnen und die dadurch notwendig werdende Änderung des

Vokales, teils aber die Interpunktion und nebenbei dann auch die Deklamation, die mit der Aussprache gegeben ist.

§ 25.

Die Abteilung der Schrift in grössere und kleinere Abschnitte.

In den ältesten Zeiten wurden auch bei den Hebräern wie bei den Phöniziern und Puniern, bei den alten Griechen und Römern die Worte ohne Zwischenraum oder abteilenden Punkt aneinandergereiht, indessen zeigen die ältesten Denkmäler anderer Völker, vornehmlich die moabitische Mescha-Stele, dass man neben jener scriptio continua doch auch die Wortabteilung durch Punkte im frühesten Altertum bereits kannte. Es wurde von rechts nach links geschrieben, und diese Richtung haben alle semitischen Schriften ausser der äthiopischen; auch die alten Griechen und Römer folgten dieser Richtung, bis im Bustrophedon der Übergang zur späteren Ordnung der Schrift gegeben ward. Dass aber die Hebräer ohne Abrücken der einzelnen Wörter schrieben, zeigt der Umstand, dass öfters Wörter im Texte getrennt oder geeint werden müssen; cf. Cappellus, Critica sacra ed. G. J. L. Vogel u. J. G. Scharfenberg, II, 681. Ganze Sätze dagegen scheint man früh getrennt zu haben, und daher stimmen die Übersetzungen durchweg mit der Satzabtheilung überein, während sie mit der Wortabteilung oft differieren. Der Talmud nennt jene Abteilungen פְּסוּקִים, die Kirchenväter bezeichnen sie als commata, κῶλα καὶ κόμματα, caesa. Die gegenwärtige Wort- und Satzteilung ist allmählich entstanden; sie begann zur Zeit des Hieronymus und wurde mit der Punktation vollendet; vgl. auch Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837, IV, S. 851 f.

Während die Zerlegung des Textes in kleinere Teile, in Verse, erst mit den Punkten gleichzeitig durchgängig eingeführt wurde, scheinen doch schon früher andere analoge Einteilungen vorhanden gewesen zu sein, die aber nicht erhalten sind; wenigstens verbindet die Septuaginta oft mehrere jetzt getrennte Verse zu einer Einheit.

Die Abteilung in grössere Ganze, in Kapitel, ist der Zeit nach verschieden gewesen. Schon Hieronymus teilte die lateinische Übersetzung in Kapitel, tituli und breves, und die Massorethen zerfällten das alte Testament in 446 Reihen, סְדָרִים; aber diese

Einteilung wechselte nach dem Brauch der Synagogen[1]. Die heutige Einteilung ist christlichen Ursprungs: sie entstand im 13. Jahrhundert und wurde erst aus den Handschriften der Vulgata in die griechischen und hebräischen Texte getragen. Hugo a St. Caro (de St. Chers, einer Vorstadt von Vienne, gest. 1260) gab nämlich eine Concordantia Bibliorum nach der Vulgata heraus; um nun die angeführten Stellen bequem finden zu können, wurde der ganze Text der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes in Kapitel geteilt. Die Verse waren beim alten Testament schon durch die Punktation gegeben, beim neuen wurden sie hinzugefügt. Man vergleiche die Citationen im neuen Testament, bei Philo und im Talmud.

Früher als diese Abteilungen entstanden, wurde zum Zweck des Synagogengebrauches, also für den Kultus, das Gesetz in 669 Paraschen, פַּרְשִׁיּוֹת, geteilt, die schon in der Mischna und Gemara erwähnt werden und durch leere Zwischenräume, פִּסְקָא oder פְּרִיגְמָא, in dem Texte bezeichnet waren; grössere Sinnabschnitte trennte man durch Absatz der Zeilen und nannte sie offene Paraschen, פְּתוּחוֹת פ׳; kleinere Abschnitte innerhalb jener wurden nur durch Zwischenräume in den Zeilen angemerkt und hiessen geschlossene oder verbundene Paraschen, סְמוּכוֹת פ׳; nachmals bezeichnete man sie durch die Anfangsbuchstaben פ und ס. Die Massorethen behielten diese alten Paraschen bei, ohne sie jedoch als durchaus richtig anzuerkennen; sie liessen die Zwischenräume bestehen oder respektierten sie als altehrwürdige Überlieferung durch das Piska im engeren Sinne — ○ —, führten aber in die Handschriften ihrerseits die wahrscheinlich auf babylonischem Kultus beruhenden 53—54 grossen Paraschen des Pentateuchs als Sabbathperikopen ein und fügten dazu synagogale Lesestücke aus den Propheten, die Haphtharen, הפטרות, wohl auch gleichzeitig jene 446 סְדָרִים, unter denen sich 155 für den Pentateuch befinden. Denn da Paraschen und Haphtharen, wie sie bestimmt festgesetzt waren, als Perikopen an ihren Sabbathen in den Synagogen vorgelesen wurden, so brauchte man in Babylonien, wo das Gesetz in einem einjährigen Cyklus zum Vortrag kam, jene 54 grossen Paraschen, die im Talmud von Jerusalem deshalb

---

1) Der Dekalog wurde in 10 Reihen, שיטים, geschrieben. Targ. Cant. V, 13.

auch fehlen, in Palästina dagegen, wo der Cyklus der Gesetzesvorlesung ein 3-, dann $3^{1}/_{2}$-jähriger war, jene 155 Paraschen der Massora, die Sedarim, deren Zahl der Talmud von Jerusalem auf 175 erhöht.

Die Haphtharen bezeichnen Schlussvorträge, Vorlesungen, die am Schluss des synagogalen Gottesdienstes stattfanden; es sind ausgewählte Stücke aus den Propheten nach Art unserer christlichen Perikopen. Öfter hat man angenommen, sie seien unter Antiochus Epiphanes, also während harter Verfolgungen, eingeführt, aber das ist blosse Vermutung. Wahrscheinlich entstanden sie bald nach den Paraschen, sobald nämlich die Propheten kanonisches Ansehen hatten, also wohl im 4. Jahrhundert. Sie scheinen nicht immer dieselben gewesen zu sein und entsprechen der Zahl nach nicht den Paraschen.

§ 26.

Schreibmaterial.

In der Zeit des alten Testamentes wird ein verschiedenes Schreibmaterial erwähnt, zerfallend in zwei Hauptklassen für monumentale Aufzeichnung und für Schriften. Als das älteste Schreibmaterial sind die beiden steinernen Tafeln anzusehen, Exod. XXXI, 18, parallel den grossen Steinplatten und Backsteinen, welche man in Ninive und Babel ausgegraben hat.

Metallplatten aus Kupfer oder Blei finden sich in späterer Zeit, cf. Hiob XIX, 24; I. Makk. VIII, 22; XIV, 27, parallel damit die Erzählung des Pausanias, dass bei den Böotiern die Werke des Hesiod auf bleiernen Platten sich verzeichnet fänden.

Hölzerne Tafeln, גִּלָּיוֹן, wahrscheinlich mit Wachs überzogen, da nur so ein Schreiben möglich war, finden sich Jes. VIII, 1, Ezech. XXXVII, 16. Auch diese Tafeln haben monumentale Bedeutung und sind daher nicht das gewöhnliche Material. Sie haben Ähnlichkeit mit den tabulae ceratae für die römischen Zwölftafelgesetze. — Man schrieb auf derlei Stoffen mit einem eisernen Griffel, עֵט בַּרְזֶל, Hiob XIX, 24; Jerem. XVII, 1.

Dazu aber kommt dann das Material für die eigentliche Schriftstellerei. Welches das erste war, ist schwer zu bestimmen. Die alten Ägypter brauchten nach Plinius Papyrusblätter, geglättete Leinwand und Tierhäute. Die alten Hebräer haben wahrscheinlich

Palmblätter benutzt, doch ist das Vermutung; Papyrus wächst noch heutigentages in Palästina am Hule-See. in der Ebene Gennesaret, am Jordan bei der Jakobsbrücke. In der uns bekannten Zeit scheinen sie nur Leder angewandt zu haben. Herodot V, 58 sagt, die Jonier hätten die Schrift von den Phöniziern erhalten, und diese hätten in alter Zeit Tierhäute gebraucht „wie noch jetzt viele Barbaren"; von den alten Persern berichtet dasselbe Diodor II, 32, und auch der nachmals befolgte Brauch, die Gesetzbücher auf Häute zu schreiben, weist darauf hin, dass eben diese das älteste Material gebildet haben; cf. Joseph. Archäol. XII, 2, 10. Noch die heutigen Juden nehmen Pergament, welches jedoch erst später erfunden ward, zu den Synagogenrollen.

Die Rolle, מְגִלָּה, ist nach Jerem. XXXVI, 2 ff., Ezech. II, 9; III, 1 ff.; Psalm XL, 8; Sach. V, 1, 2 die Form dieser Bücher. und diese Form schliesst sich am einfachsten an den Gebrauch der Tierhäute an. Nach Num. V, 23 konnte man die Schrift im סֵפֶר mit Wasser abwaschen, ohne das Material darunter zu vernichten; in einigermassen vollständiger Weise ist auch das nur bei Tierhäuten möglich, während jedes andere Material die Schriftzüge leichter einsaugt. — Da die Rollenform erst zur Zeit des Jeremia vorkommt, so haben einige gemeint, es sei dies die spätere im Gegensatz zur älteren Tafelform, Jes. VIII, 1; aber bei dieser Annahme verwechselt man das monumentale Material mit der Bücherform. — Die Rolle war wohl gewöhnlich nur auf der einen Seite beschrieben, da es Ezech. II, 10 besonders hervorgehoben wird, dass die vom Propheten geschaute Buchrolle inwendig und auf der Rückseite beschrieben war. Der Text war in Kolumnen geteilt, welche דְּלָתוֹת, Thüren, hiessen, cf. Jerem. XXXVI, 23; und da hier der König ein Messer nimmt, um die Rolle zu zerschneiden und dann ins Feuer zu werfen, so weist auch dieser Umstand auf ein Material, welches unzerreissbar gewesen sein muss, also auf Leder.

Man beschrieb die Rolle mit Hilfe eines Rohrgriffels, עֵט, welchen man mittelst des Schreibermessers, תַּעַר הַסֹּפֵר, anspitzte, und mit einer dunklen Farbe, welche im alten Testament דְּיוֹ, die Schwarze, heisst, cf. Jerem. XXXVI, 18; II. ep. ad Cor. III, 3; II. Joh. 12; III. Joh. 13. —

Die Schrift war aber nicht allgemeine Fertigkeit, und noch zur Zeit des Jeremia und Ezechiel, cf. IX, 2, bildete das Schreiben

ein eigenes Handwerk. Die Schreiber führten ihr Schreibzeug, קֶסֶת הַסֹּפֵר, Ezech. IX, 2, 3, 11 an der Seite bei sich, wie noch heut im Orient[1]).

Kapitel IV.

Schriftstellerei.

§ 27.

Umfang der hebräischen Litteratur.

Das Altertum unterscheidet sich von der späteren Zeit

1. durch die Motive zum Schriftstellern,
2. in den ersten Schicksalen der Schriften,
3. in der Aufbewahrung der Schriften überhaupt.

Die Geschichte der Litteratur aller Völker hat das Gemeinsame, dass sie erst in einer relativ späteren Zeit beginnt. Im höheren Altertum herrschte die praktische Thätigkeit vor, und das Aufzeichnen einzelner Umstände war nur zufällig und ausnahmsweise gebräuchlich. Zur eigentlichen Litteratur kam es erst allmählich, wie bei den Griechen und Römern zugestanden wird, und auch die Vedas, das älteste Schriftdenkmal der Inder, wurden erst im 14. bis 12. Jahrh. fixiert, ja, viele Völker haben gar keine Nationallitteratur ausgebildet. Nach dem Gange der Entwicklung ist das älteste, was sich mündlich überliefert, der Volksgesang, dann entstehen Gesetze, und darauf kommt es zu kürzeren Aufzeichnungen denkwürdiger Thatsachen. Erst wenn ein historisches Bewusstsein sich gebildet hat, entfalten sich Geschichtschreibung und Poesie. Im Orient war ausserdem die Kunst des Schreibens und Lesens nur in den Händen weniger, so dass im Altertum eine reiche Litteratur auch aus diesem Grunde nicht zu erwarten ist. Erst der Verfasser des Koheleth, der im seleucidischen Zeitalter lebte, klagt XII, 12, des vielen Büchermachens sei kein Ende. —

---

1) Vgl. E. A. Steglich, Skizzen über Schrift und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes, Lpzg. 1876, 16 S. 4°.

Im einzelnen lässt sich über den Gang der Litteratur nur entscheiden nach dem Endresultat der historischen Kritik.

Im Altertum pflegten die Verfasser ihre Werke einem engeren Kreise von Freunden mitzuteilen; es wurden dann Abschriften genommen und weiter verbreitet; da aber das Schreiben nicht allgemeine Kenntnis, die Vervielfältigung ausserdem sehr kostbar war, so unterblieb letztere auch wohl oft. Auf diese Weise konnte das grosse Werk der Tagebücher der Reiche Israel und Juda zugrundegehen. Da es ferner ein eigentliches Publikum nicht gab, so blieben solche Bücher, oft bearbeitet, im engeren Kreise, bis sie dann endlich an die Öffentlichkeit traten.

Die Erhaltung der älteren hebräischen Schriften hat man oft aus dem Vorhandensein eines Tempelarchivs zu Jerusalem erklärt, wo die Verfasser ihre Werke als Werke des heiligen Geistes niedergelegt hätten. Dass der Dekalog in der Bundeslade enthalten war, wird I. Reg. VIII, 9 erwähnt, und das mosaische Gesetz überhaupt soll nach Deut. XXXI, 9 an heiliger Stelle aufbewahrt werden; aber das Deuteronomium stammt aus dem Zeitalter des Jeremia. Zu vergleichen ist Josua XXIV, 26 und I. Sam. X, 25, aber der Bund Josuas und die Königsgesetze Samuels sind verloren gegangen. Historisch wichtig ist dagegen die Erzählung II. Reg. XXII, dass das Gesetzbuch im Tempel als eine vorher unbekannte Schrift aufgefunden ward; denn gerade dieses Ereignis spricht gegen das Vorhandensein eines bibliothekartigen Tempelarchivs, da ein solches, wenn nicht geradezu überfüllt, mit jenem Auffinden sich nicht verträgt. — Vor dem babylonischen Exil lassen sich also nur einzelne Beispiele zeigen, dass gewisse Schriften an heiliger Stelle niedergelegt wurden, und erst in der nachexilischen Zeit ist eine Tempelbibliothek nachweisbar; cf. Joseph. Archäol. V, 1, 17; de bello Jud. VII, 5, 5. Daher ist die Geschichte der Erhaltung der älteren Litteratur ohne die Annahme einer Tempelbibliothek aus der allgemeinen Volksgeschichte zu erklären. Priesterliche Werke wurden besonders bei Priestern, prophetische bei Propheten erhalten, und viele, die kein besonderes Interesse erregten, gingen verloren[1]).

Überblicken wir die erhaltene hebräische Litteratur nebst

1) Vgl. auch Ilgen, Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1. Tl., Halle 1798.

den citierten Quellen, so ist dem Umfange nach ein bedeutender Teil der alttestamentlichen Litteratur zugrundegegangen, aber qualitativ schwerlich ein Zweig gänzlich verschwunden. Zahlreiche grössere Werke werden citiert, aber kein einziges, von dem nicht wenigstens Fragmente oder der Inhalt erhalten wären. Eine wissenschaftliche Litteratur hatten die Hebräer nicht, weil sie in der Wissenschaft nicht selbständig, sondern von den Phöniziern und Babyloniern abhängig waren. Von einer weltlichen Litteratur werden nur Gesänge beim Wein, ausserdem Kriegs- und Liebeslieder erwähnt. Ob sie aber aufgezeichnet wurden? Vgl. Jes. V, 12; XXIV, 9; Amos VI, 4 f.

Das alte Testament nennt uns:

I. Verlorengegangene poetische Werke;

a. das Buch der Kriege Jahvehs, סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה, cf. Numer. XXI, 14. Es schilderte in lyrischer Form die Kriege, welche das Volk unter Mose und Josua führte; der Stil der Fragmente ist der älteste uns erhaltene und verwandt mit Jesaja XV und XVI und dem Liede der Deborah.

b. Das Buch des Redlichen, סֵפֶר הַיָּשָׁר, d. i. das Buch der redlichen Helden Israels; es könnte auch „Buch des Rechten" heissen, aber nicht Rechtsbuch. Knobel hält dieses und das vorige Buch für prosaische Werke, doch ist eine solche Annahme willkürlich. Es enthielt eine Sammlung von Heldenliedern, so vom Wunder des Stillestehens der Sonne und des Mondes, Jos. X, 12 ff., ferner ein Lied Davids, II. Sam. I, 18, und offenbar dann auch andere ältere Gesänge verwandter Art.

c. Zweifelhaft ist eine Schrift, welche Sprüche und Lieder Salomos enthielt, cf. II. Reg. IV, 29 ff.; sie wird nicht eigentlich als Buch citiert, auch kein näherer Inhalt angegeben.

d. Das Klagelied des Jeremia auf den Tod Josia, II. Chron. XXXV, 25, ist ebenfalls zweifelhaft, vielleicht nur ein Abschnitt unseres noch erhaltenen Jeremia.

e. Psalmen muss es noch in grösserer Zahl gegeben haben, wie die Überschriften der erhaltenen zeigen, welche die Melodie angeben; vgl. Ps. XXII, Ps. LX.

II. Geschichtswerke. Wir unterscheiden hier zwei Massen:

1. solche, die uns einem Teil nach erhalten sind, weil spätere Quellen sie als Urkunden einschalteten.

2. solche, die wir nur nach dem allgemeinen Inhalt, oft auch ohne diesen nur dem Titel nach citiert finden.

1. a. Zwei ältere Darstellungen der Geschichte der Patriarchen und des Mose, erhalten in den ersten vier Büchern des Pentateuchs, die älteste Schrift besonders in der Darstellung der Offenbarung am Sinai, und anknüpfend an sie die Elohimsquelle, ein priesterliches Werk, welches auf die Darstellung der Kultusgesetze und die Verteilung des Landes durch Josua ausging. Was dieser zweite Schriftsteller aus seiner älteren Vorlage fortliess, schaltete nachmals oft der Jehovist wieder ein.

b. Mehrere Quellen sind im Buche der Richter verarbeitet.

c. In den Büchern Samuelis sind zwei prophetische Werke aneinandergereiht, das ältere, I. Sam. IX beginnend, reicht bis zum Ende der Regierung Salomos und ist I. Reg. I—XI überarbeitet, das andere ist stückweise erhalten in I. Sam. I—VIII und einigen anderen Kapiteln.

2. Die nur citierten Quellen.

a. Reichsannalen, דִּבְרֵי הַיָּמִים, acta diurna; von David an erwähnt, müssen sie nach dem citierten Gehalt kurze, dürre Verzeichnisse der wichtigsten Begebenheiten einer jeden Regierung, der Beamten, Kriege und Bauten gewesen sein; sie sind excerpiert in den Büchern der Könige. — Dazu gehören:

α. Jahrbücher des David, דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד, I. Chron. XXVII, 24, nur in der Chronik genannt, wahrscheinlich identisch mit unsern Büchern Samuelis.

β. eine Geschichte Davids, I. Chron. XXIX, 29, von Samuel, Nathan und Gad verfasst; aber erst die Citate in den Büchern der Könige haben historische Zuverlässigkeit;

γ. Jahrbücher Salomos, סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, I. Reg. XI, 41;

δ. drei Bücher desselben Inhalts von Nathan, Ahia und Jedo, II. Chron. IX, 29, wahrscheinlich dasselbe Werk;

ε. Jahrbücher des Rehabeam von Semaja und Iddo, II. Chron. XII, 15;

ζ. Jahrbücher des Josaphat von Jehu, II. Chron. XX, 34;

η. Jahrbücher des Königs Usia von Jesaja, II. Chron. XVI, 22, wahrscheinlich Jes. XXXVI—XXXIX.

θ. Jahrbücher des Manasse von Hosai, II. Chron. XXXIII, 19. —

Alle diese historischen Schriften sind zweifelhafter Annahme, desto sicherer sind:

ι. die Annalen des Reiches Juda, סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה, I. Reg. XIV, 29; XV, 7, 23 u. o., und

κ. die Annalen des Reiches Israel, סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, I. Reg. XIV, 19; XV, 31 u. o. cf. II. Chron. XXXIII, 18; wahrscheinlich wurden die Notizen über Israel auch in Juda aufgezeichnet.

λ. Jahrbücher von Juda und Israel, סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל, II. Chon. XXXII, 32; ein synchronistisches Werk, in Juda aufgeschrieben.

Diese historischen Werke haben im wesentlichen denselben Charakter; es sind Annalen, unter den verschiedenen Regenten am Ende der jedesmaligen Regierung aufgezeichnet, ohne historische Bearbeitung, als Quellen jedoch sehr zuverlässig, und daher sind auch die Thatsachen in den Büchern der Könige stets getreu berichtet.

III. Prophetische Schriften.

Im alten Testamente werden verlorengegangene prophetische Werke nicht erwähnt; dass aber dennoch auch aufgezeichnete Orakel abhanden kamen, ist ohne Zweifel; denn darauf weist hin:

1. der Umstand, dass zuweilen Fragmente aus alten Orakeln angeführt werden, cf. Jes. II und Mich. IV. Besonders wird erwähnt, dass die Orakel des Jeremia in der älteren Gestalt auf Befehl Jojakims verbrannt, durch Baruch wieder aufgezeichnet seien;

2. es werden ferner berühmte Propheten in Zeiten, wo man Orakel schon aufschrieb, genannt, ohne dass ihre Werke uns erhalten wären.

Von den apokalyptischen Werken war eins, das Buch Henoch, welches ep. Judae 14 citiert und noch in den ersten Jahrhunderten vielfach benutzt wird, im Abendlande verschollen, bis es in neuster Zeit in äthiopischer Übersetzung wiederaufgefunden wurde; Liber Henoch Aethiopice, ed. Dillmann, Lips. 1851.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte des Kanons.

§ 28.

Historisch gegebener Begriff des Kanons.

1. Der Name Kanon, κανών, für biblische Bücher ist aus dem neuen Testament entlehnt. Das Wort bezeichnet ursprünglich den geraden Stab, dann die Richtschnur, regula, norma, und ward tropisch gebraucht von der Richtschnur des Glaubens und Lebens, dem leitenden Gedanken und normierenden Princip, so ep. ad Gal. VI, 16; II. ep. ad Cor. X, 13; ep. ad Philip. III, 16; Clemens Rom. I. ep. ad Cor. c. 1. 7. 41. In der christlichen Kirche wurde der Ausdruck dann gebraucht von der Lehrnorm der katholischen Kirche im Gegensatz zu den Meinungen der Häretiker, also von der regula fidei seu veritatis, dann erst wurde er auf die Bücher übertragen, welche den Masstab dafür geben. Von den Glaubensregeln und dem obersten Prinzip der katholischen Kirche überhaupt gebrauchen das Wort Irenaeus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, κανὼν ἐκκλησιαστικός, κανὼν τῆς ἐκκλησίας, Strom. VI, 15, § 125, p. 803, ed. Potter, VII, 16, § 105, p. 897, κανὼν τῆς ἀληθείας, Strom. VII, 16 § 94, p. 890; κανὼν τῆς πίστεως Polykrates von Ephesus bei Eusebius K. G. V, 24, Tertullian regula fidei. Vgl. K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847. Da aber das Schriftganze die oberste Quelle des κανὼν ἐκκλησιαστικός ist, so heisst es selbst γραφὴ κανόνος, die einzelnen Schriften bei Origenes γραφαὶ κανονικαί, und βιβλία κανονιζόμενα sind nun solche, welche dem Kanon parallel laufen, d. h. als kanonisch anerkannt sind. In späterer Zeit, als der Ausdruck κανὼν von biblischen Büchern längst gebräuchlich war, verstand man darunter ein Verzeichnis heiliger Schriften, so im 59. Kanon des Konzils von Laodicea i. J. 363 (Mansi II, 574). So kam durch Semler die falsche Meinung in Umlauf, das Wort bedeute index, κατάλογος, Bücherverzeichnis; die richtige Erklärung gab Heinrich Planck.

Den kanonischen gegenüber stehen die apokryphischen Bücher, βιβλία ἀπόκρυφα.

2. Voraussetzung der Juden ist der Glaube, dass die heiligen Bücher des alten Testamentes, besonders das Gesetz und die Propheten, geoffenbart seien. Auch der Begriff der Inspiration findet sich bei den alexandrinischen Juden, z. B. bei Philo, aber auch bei Josephus. Da alle Schriftsteller des alten Testamentes Propheten sind, bei der prophetischen Erleuchtung aber das gemein menschliche Bewusstsein schwindet, so sind alle Schriften alten Testamentes rein göttlichen Ursprungs; der Prophet ist lediglich Organ des durch ihn redenden Gottes, Dolmetscher des göttlichen Willens, seiner selbst nicht bewusst und seines Willens beraubt; denn er befindet sich im Zustand der Ekstase, der θεοφόρητος μανία, die Ekstase aber, ἐνθουσιοῦντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος, ist ἠρεμία καὶ ἡσυχία τοῦ νοῦ, Phil. quis rer. div. haer. I, 510 ed. Mang. cf. 511: τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰςοικίζεται. Θέμις γὰρ οὔκ ἐστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. Vgl. Delitzsch, De inspirat. etc. p. 10 ff. — Den Begriff des Apokryphischen fand Hottinger im talmudischen גנז (Mischna Schabbath IX, 6; Sanhedrin X, 6; Buxtorf, Lex. chald. s. v.), „verborgen“, mit Unrecht. Dieser Ausdruck bezeichnet nicht Bücher, die man vom Kanon, sondern Abschnitte der kanonischen Bücher, welche man vom Vorlesen in der Gemeinde ausschloss, weil sie eben nicht leicht verständlich waren, so Ezech. XVI, XX, XXI und das hohe Lied. Der Begriff des Apokryphischen findet sich vielmehr in dem Verfahren der Synagogen, später geschriebene, besonders griechische Bücher nicht mehr zur Sammlung des Kanon zuzulassen, sondern als Anhang zu behandeln.

§ 29.

Entstehung und Abschluss des alttestamentlichen Kanons.

Ältere Gelehrte nahmen an, der alttestamentliche Kanon sei auf einmal entstanden. So schreibt J. H. Hottinger in seinem Thesaurus philologicus lib. I, c. 2, 1 (2. Aufl. Zürich 1659, S. 111): Inconcussum enim hactenus et tam apud Christianos quam Judaeos ἀναμφίσβητον fuit principium, simul et semel Canonem V. T. au-

toritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et אנשי כנסת הגדולה viris Synagogae magnae. und Joh. Leusden sagt im Philologus hebraeus Dissert. IX, § 20 (2. Aufl. Utrecht 1672, S. 105) von diesen Männern der grossen Synagoge: Hoc collegium libros V. T. in unum volumen redegit, sacram Scripturam et Pseudo-prophetarum falsis libris segregavit et multa alia circa Ecclesiae Reformationem atque circa sacros Libros, eos ab adnatis erroribus emuscando, praestitit; bei J. G. Carpzov endlich heisst es in der Introductio in libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, P. I. c. 2, § 1 (Leipz. 1757, S. 22): Qui (Esdras) primam sibi et ultimam sacrorum voluminum curam ratus . . . cum collegis caeteris, viris Synagogae magnae, quos inter Haggaeum, Zachariam, Malachiam et Nehemiam numerant Hebraei, codices Biblicos undique collegit, ordinavit, ab heterogeneis, quae irrepserant, scriptis segregavit et in unum corpus ac Systema, quod Vetus Testamentum vocamus, primus omnium redegit, a quo tempore nullus amplius liber in canonem V. T. est relatus. Sie lehnten sich dabei an eine auch im vierten Buche Esra c. 14 erhaltene jüdische Sage, nach der Esra mit einem Collegium von Schriftgelehrten, der sogenannten grossen Synagoge. כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, deren Vorsitzer er gewesen sein soll, alle religiösen Angelegenheiten des Volkes geordnet, die heiligen Schriften gesammelt, mit Vokalen und Accenten versehen und dadurch in die gegenwärtige Gestalt gebracht hat. Esra heisst nämlich VII, 6 ein Schriftgelehrter, kundig im Gesetz des Mose, סוֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה, aber nun wird סוֹפֵר מָהִיר Ps. XLV, 2 auch vom Schnellschreiber gebraucht, und so konnten sich an dieselbe Stelle gar verschiedene Deutungen anknüpfen, bald die, dass Esra ein besonders gottbegnadeter Schriftgelehrter gewesen sei, bald die, dass er eine geläufigere Schrift, die Quadratschrift, eingeführt habe; ebenso aber schloss man aus jenen Worten, dass Esra die heiligen Bücher gesammelt und redigiert habe. Einige Kirchenväter, wie Irenaeus adv. haer. III, 21, 2 ed. Stieren, griech. bei Eusebius hist. eccles. V, 8, Clemens Alexandrinus Strom. I, 21, p. 392 ed. Potter und I, 22, p. 410 haben eine Legende hinzugefügt; das Gesetzbuch sei nämlich verloren gewesen, da habe Esra es aus dem Gedächtnis niedergeschrieben, und als man demnach das alte Gesetz auffand, stimmten beide wörtlich überein. Vgl. Basilius Magnus ep. ad Chilonem, opp. ed. Bened. (Garnier) III, 129, Paris 1730; Chrysostomus 8. Hom. z. Hebräerbr., opp. ed. Montfaucon

XII, 89. 90. Par. 1735; Theodoret Vorr. d. Komment. zum hohen Liede, opp. ed. J. L. Schulze II, 3. 4, Halle 1770; Leontius Byzantinus in der Schrift über die Sekten πρᾶξις 2 Ende (Legatio Imp. Caesaris Manuelis Comneni Aug. ad Armenios, ed. Leunclavius, Bas. 1578, S. 428); (Pseudo-)Athanasius Synopsis Script. Sacr. ed. Bened. II, 150, Par. 1698; Tertullian de cultu femin. I, 3; Hieronymus c. Helvid. II, 212 ed. Vallars; Augustinus de mirabilibus Script. Sacrae II, 33; Isidorus Etymolog. V, 39, 20; VI, 3, 2 ed. Areval. III, 236. 249. 250. Aber diese ganze Notiz, dass schon Esra den Kanon abgeschlossen, die Quadratschrift erfunden und die diakritischen Zeichen hinzugefügt habe, ist historisch falsch; denn:

a. die grosse Synagoge würde, wenn sie unter Esra stattgefunden hätte, bei Esra oder Nehemia erwähnt sein. Genauere Forscher der jüdischen Tradition nehmen an, dass jene Sage aus den fortgesetzten Bemühungen der Gelehrten um die jüdische Litteratur im Laufe des 3. Jahrh. entstanden sei.

b. Wäre aber auch jene Synagoge schon in Esras Zeit gewesen, so darf man ihr doch nicht so viel beilegen, als die spätere Sage daran anknüpft; denn es ist, wie wir sahen, jedenfalls unrichtig, dass schon Esra die Quadratschrift und die Zeichen eingeführt habe.

c. Die Talmudstelle, auf welche man sich wohl beruft, Baba bathra 14[b], 15[a], handelt nicht von einem Abschluss des Kanons, sondern nur von der Abfassung der heiligen Schriften; auch anderwärts ist nicht gesagt, dass damals der Kanon in der Einheit zusammengestellt sei, sondern nur, wenn in einer Familie ein Exemplar heiliger Schrift vorhanden sei, so solle es bei der Erbschaft nicht zerschnitten werden, sondern einer es als Ganzes bekommen vom Richter, vor den man es gebracht; und wenn Fürst aus Moed qatan 18[b] herausdeutet, Esra habe „ein korrektes Exemplar der heiligen Schriften in der Tempelhalle, wo die Bühne stand, niedergelegt“, so ist eben die richtige Lesart העזרה, vgl. Rabbinowicz, Dikduke Sofrim, Bd. II, z. St.; das in den Ausgaben stehende ספר עזרא würde nur auf den Pentateuch zu beziehen sein.

2. Für Esras Zeit lässt sich die Sammlung nicht ansetzen, da Bücher im Kanon enthalten sind, welche Esra nicht kannte, so z. B. sein eigenes Buch in späterer Umarbeitung, ferner Nehemia, die Chronik, Koheleth und Daniel. Dazu kommt, dass Josephus zu

seiner Meinung, der Kanon sei um die Mitte des 5. Jahrhunderts fixiert, durch eine falsche Erklärung des Buches Esther geleitet wurde, indem er Ahasverus mit Artaxerxes Longimanus (465—424) statt mit Xerxes identificiert; cf. c. Apion I, 7 f. und Archäol. XI, 6, 13. Da alle Zeugnisse für den Abschluss des Kanons im 5. Jahrh. ohne Wert sind, so haben die neueren Gelehrten diese traditionelle Annahme verlassen und nach inneren Gründen gefolgert, dass die Sammlung um die Mitte des 2. Jahrhunderts, 150—120, beendet sein müsse. Das sah schon Spinoza, dann Clericus. Die Gründe selbst nun aber für eine solche Behauptung sind folgende: Der Kanon enthält mehrere Bücher, die erst im macedonischen Zeitalter entstanden, so die Chronik, welche frühestens am Ende des 4. oder Mitte des 3. Jahrh. geschrieben wurde, denn der Chronist führt die Genealogie des Davidischen Hauses nach Serubabel herab bis in Zeit Alexanders des Grossen; das Buch Daniel aber ist gar erst 164—160 abgefasst. Auch andre Bücher lassen sich, wenn gleich nicht mit so schlagenden Gründen, als jünger nachweisen, so Koheleth wegen der späteren hebräischen Sprache; Esther enstand um dieselbe Zeit; manche Psalmen, besonders die gräcisierenden, dann aber auch das hohe Lied sind Werke der persischen und macedonischen Zeit. Danach kann der Kanon nicht vor 160 geschlossen sein. Es fragt sich aber, bis zu welchem terminus ad quem wir herabgehen dürfen. Die meisten Kriterien, die man hier angeführt hat, sind unhaltbar. In Jesus Sirach, dessen Original um 180, dessen Übersetzung aber est c. 130 geschrieben ist, werden zwar drei Klassen von Büchern unterschieden, aber es wird kein Abschluss einer kanonischen Sammlung erwähnt. Auch das neue Testament erwähnt keinen solchen; am wenigsten darf man aber aus Matth ev. XXIII, 35 schliessen, dass schon damals die gegenwärtige Stellung der Bücher stattgefunden habe; da heisst es: ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου, ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Die Ermordung des Zacharias wird also als letzte Blutthat der Juden genannt. Nach der Chronik fiel sie ins 4. Jahrh., könnte also nur als die letzte eingeführt werden, weil sie sich im letzten Buche des alten Testamentes verzeichnet findet; es ist aber vielmehr anzunehmen, dass jener Zacharias bei Matthäus derjenige war, welcher durch die Zeloten kurz vor der Eroberung der Stadt i. J. 70 er-

mordet wurde. — Erst Josephus c. Apion I, 8 ist Zeuge für den Abschluss des Kanons, und zwar muss letzterer lange vor ihm erfolgt sein, da er seine Zeit selbst nicht mehr kannte und ihn infolgedessen fälschlich unter Artaxerxes Longimanus versetzt. Da wir nun ferner sehen, dass das Werk des Jesus Sirach, obgleich 180 entstanden, dem Kanon nicht eingereiht wurde, weil man nämlich seinen Ursprung kannte, Daniel dagegen, obschon jünger, aufgenommen ward, da das Buch einen fingierten Verfasser nennt, so folgt, dass der Kanon noch im 2. Jahrh., etwa unter Johannes Hyrcanus, abgeschlossen sein muss.

§ 30.

Anordnung des Kanons.

Der Kanon zerfällt in drei Hauptteile, Gesetz, Propheten, Schriften. Diese Ordnung ist mit der Sammlung gleichzeitig und soll vom religiösen Standpunkte aus das verschiedene Verhältnis der Bücher zur Offenbarung ausdrücken.

1. Das Gesetz, תּוֹרָה, gilt als die heiligste Sammlung.

2. Die Propheten, נְבִיאִים, zerfallen in zwei Klassen:

a. die prophetae priores, נְבִיאִים רִאשֹׁנִים, d. s. die historischen Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige, offenbar als prophetae anteriores bezeichnet, weil die Tradition sie auf Propheten als Verfasser zurückführte.

b. die prophetae posteriores, נְבִיאִים אַחֲרֹנִים, d. s. die eigentlichen Propheten ausser den Klageliedern Jeremiae und Daniel. Nach äusserer Rücksicht teilt man die Propheten in zwei Gruppen, in grosse, גְּדֹלִים, und kleine, קְטַנִּים, βίβλος τῶν δώδεκα προφητῶν, τὸ δωδεκαπρόφητον.

3. Den dritten Hauptteil bilden die כְּתוּבִים, hagiographa, γραφεῖα. Vgl. Kimchi Praef. in Psalm.; Maimonides More Nebochim P. II, c. 45, p. 317; Abarbanel praef. in Proph. prior. fol. 2, c. 1. Der weitschichtige Name scripta ist verschieden gedeutet, bald „zuletzt in den Kanon eingetragen“, so Bertholdt, Übersetzung und Erklärung d. B. Daniel, I, 89; Einleitung I, 81, bald als schriftliche Autorität im Gegensatz zur mündlichen. Diese Deutungen sind aber alle unpassend, da sie nicht die Differenz dieser Schriften von den übrigen erklären. Geschrieben sind ja auch Gesetz und Propheten. Man muss darunter verstehen „andere Schriften“, die

nicht Gesetz und Propheten sind. Gewählt wurde dieser unbestimmte Name, weil in die durch ihn bezeichnete Gruppe alles hineinkam, was von heiligen Schriften noch vorhanden war. Die späteren Juden stellten dann noch einzelne Bücher dieser dritten Klasse zu Rollen zusammen, zum Gebrauch der Synagoge, so die חָמֵשׁ מְגִלּוֹת, das hohe Lied, Koheleth, Ruth, Klagelieder und Esther.

Bei der Zusammenstellung und Anordnung dieser drei Klassen liessen sich die Sammler nicht vom Zufall, sondern von bestimmten Ansichten über den Ursprung der Bücher leiten. Das Gesetz, die Thorah, hielten sie für den heiligsten Teil und sonderten bei dieser Ansicht die früher mit dem Gesetz unmittelbar verbundenen Stücke des Buches Josua ab; wahrscheinlich geschah das unter Esra. Bei der zweiten Hauptsammlung hatte man die Meinung, dass alle dazu gehörigen Bücher durch Offenbarung und Inspiration von Propheten geschrieben seien; nur beim dritten Teil entschieden mehrere Gründe für die gegenwärtige Zusammenstellung, nicht bloss die Ansicht über Offenbarung und Inspiration, sondern auch das successive Entstehen der Werke dieses Teiles; denn es finden sich darin noch prophetische Bücher, die Klagelieder Jeremiae und Daniel; bei den Klageliedern, wenn man sie auch dem Jeremia beilegt, könnte man die Stellung aus dem rein lyrischen Charakter des Buches erklären, dagegen bei Daniel hat offenbar das späte Zeitalter desselben, seine Entstehung, als die Propheten schon geschlossen waren, seine Stellung im dritten Teil veranlasst. Andere [1] sagen, Daniel war zwar gross nach dem donum, aber nicht nach dem munus propheticum, denn er wirkte unter Heiden, nicht unter Juden, und deshalb stehe er im dritten Teile, jedoch auch Amos erklärt VII, 14, dass er weder Prophet noch Prophetenjünger, sondern ein Hirt sei, der Sykomoren suchte, und dennoch steht er im zweiten Abschnitt; auch Jona wirkte unter Heiden in Ninive, und doch hat man sein Buch den Propheten eingereiht. Der dritte Teil wurde demnach gesammelt, als die beiden anderen bereits geschlossen waren, und deshalb sind auch verschiedene Elemente in ihn aufgenommen.

Der Kanon lässt aber noch durch einzelne Momente eine Geschichte seiner Zusammenstellung durchblicken. Diese Spuren sind folgende: Als im Zeitalter des Nehemia, 430, Priester und

---

1) H. Witsius, Miscellanea sacra, I, 15.

Leviten aus Jerusalem auswanderten und den Kultus auf Garizim in Samarien stifteten, nahmen sie nur den Pentateuch mit, es konnte also damals nur eine heilige Schrift geben. Sodann sind die prophetischen Bücher allmählich entstanden, und schon am Ende des babylonischen Exils gab es Partikularsammlungen; denn Jes. XXXIV, 16 steht in einem Orakel über Edom, am Ende des Exils, דִּרְשׁוּ מֵעַל־סֵפֶר יְהוָה; da ist das „Buch Jahveh“ eine solche Sammlung von Orakeln, aber die uns vorliegende kann erst geschlossen sein, als das jüngste Element vorhanden war, und das ist, abgesehen von Zusätzen zu älteren Büchern, z. B. Jes. XIX, das Buch Jona. Alles das führt darauf, dass die Sammlung der Propheten erst um die Mitte des 3. Jahrh. geschlossen sein kann, die dritte Sammlung, die der כְּתוּבִים, aber erst im makkabäischen Zeitalter, weil darin die jüngsten Schriften enthalten sind, wie Koheleth, Esther, Daniel, Nehemia und die Chronik. Wenn daher schon Jesus Sirach im Original um 180 die „zwölf Propheten“, cf. XLIX, 10: καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν, zusammenfasste, so ist das so wenig auffällig wie der Umstand, dass in demselben Kapitel wohl der Jeremias und Ezechiel, aber nicht Daniel genannt wird, da der Verfasser diesen noch nicht kannte; wenn dann ferner der Enkel des Siraciden in seiner der griechischen Übersetzung voraufgeschickten Vorrede bereits einer dritten Abteilung hochgehaltener Bücher gedenkt, so lässt sich doch aus den Worten τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων und τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων nicht erweisen, dass er dabei an alle elf jetzt als Hagiographen bezeichnete Schriften dachte, während andererseits gar wohl selbst um 180 bereits ein Anfang mit dieser Sammlung gemacht sein konnte.

Dazu kommt, dass der altjüdische Kanon einigen Büchern eine andere Stellung gab, als sie jetzt haben; der Prophet Jesaja steht bei der talmudischen Aufzeichnung hinter Jeremias und Ezechiel, angeblich[1] damit auf Unglückspropheten ein tröstliches

1) Traktat Baba bathra 14b. 15a (Barajtha): Frage: Da Jesaja vor Jeremia und Ezechiel lebte, hätte man Jesaja vor sie stellen sollen. Antwort: Weil das Königsbuch mit Zerstörung schliesst, Jeremia ganz von Zerstörung handelt, Ezechiel mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung schliesst, ganz Jesaja endlich Tröstung enthält, so verbinden wir Zerstörung mit Zerstörung und Tröstung mit Tröstung.

Wort folge, in der That aber, weil er, wenn auch die echten Stücke älter sein mögen, in seiner jetzigen Gestalt jünger ist als Jeremias und Ezechiel; seine Stellung nimmt also richtige Beziehung auf die Zeit der Sammlung prophetischer Schriften. — Im makkabäischen Zeitalter, als Daniel geschrieben wurde, also 170—160, gab es bereits heilige Schrift: denn Daniel las im Buch Jeremia und wurde durch den Inhalt beunruhigt, bis er eine höhere Deutung fand, cf. Dan. IX, 2 ff. — Die כְּתוּבִים zeigen überhaupt keine rechte Ordnung, weder der Sache noch der Zeit der Abfassung nach; nur die ersten Bücher sind sachlich geordnet; die Psalmen, als das wichtigste Werk, sind vorangestellt, darauf folgt Hiob und die Proverbien, dann aber fehlt die Sachordnung; man wollte das dem Salomo zugeschriebene hohe Lied von den ihm beigelegten Sprüchen offenbar nicht trennen; Ruth, ein historisches Buch, wurde nachmals den Psalmen, dieselben gleichsam einleitend, voraufgeschickt; an die Klagelieder schliesst sich der Koheleth, ein philosophisches Werk, daran das geschichtlich gehaltene Buch Esther, dann der Prophet Daniel, endlich Esra, Nehemia und die Chronik. Vgl. Baba bathra 14b, Berachoth 57b (Barajtha), wo (Ruth) Psalmen, Sprüchwörter, Hiob als שְׁלשָׁה כתובים גדולים und das hohe Lied, der Koheleth, die Klagelieder als ג׳ כתובים קטנים bezeichnet werden. Die Chronik wurde zuletzt angehängt, obgleich sie vor Esra und Nehemia stehen sollte, nicht bloss des Inhaltes wegen, sondern weil der Verfasser der Chronik auch die Bücher Esra und Nehemia überarbeitet hat.

Aus alle dem folgt, dass der Kanon nicht mit einem Male gesammelt ist, besonders aber geht dies aus dem Umstande hervor, dass der Verfasser des Daniel schon in heiliger Schrift liest, ehe sein Buch hinzugefügt ist. Wir sahen, dass der Pentateuch allein gesammelt wurde, denn er kam allein nach Samaria; dann die ersten Propheten, also die historischen Bücher, wahrscheinlich von einem Sammler, da sie sich dem Inhalte nach anreihen. Die eigentlichen Propheten sind allmählich zusammengestellt, abgeschlossen um die Mitte des 3. Jahrhunderts; auch die כְּתוּבִים sind nach und nach gesammelt, aber frühestens seit dem Zeitalter des Nehemia.

Die alexandrinischen Übersetzer haben die im hebräischen Kanon überlieferte Reihenfolge nach dem Inhalt der Schriften geändert. Sie stellen alle historischen Bücher zusammen bis zum

letzten, verbinden die poetischen Bücher miteinander und ebenso die Propheten. Dieser Sachordnung folgt die Vulgata, und dieser schliessen sich alle occidentalischen Versionen an.

Die Bestimmungsgründe für die Aufnahme der einzelnen Bücher waren religiöse, und wenn es Ausnahmen giebt, so wirkten andre Umstände ein. Es gibt weltliche Psalmen, so z. B. Ps. XLV, historisch richtig gedeutet, aber auch dieser Psalm ist doch wenigstens in religiösem Geiste verfasst. Das hohe Lied, eigentlich gefasst, scheint nicht zu den heiligen Büchern zu gehören, aber der Sammler verstand es schon nicht mehr, wie die Überschrift deutlich beweist; denn von Salomo kann es nicht gut verfasst sein, da dieser eine gar zu ungünstige Rolle darin spielt. Besonders aber ist dann der Koheleth hier zu erwähnen, der Juden wie Christen durch seinen Unglauben viel Schwierigkeiten bereitete; aber man deutete diese Äusserungen des Unglaubens bald ironisch, bald sollte der Unglaube eine Seite der Nichtigkeit aller irdischen Dinge sein; doch die Juden selbst glaubten an solche Ausflüchte nicht, da sie die Lektüre des Buches beschränkten; trotzdem war auch hier indessen die Einkleidung unter Salomos Namen entscheidend.

§ 31.

Geschichte des Kanons bei den Juden oder in der Synagoge.

Seitdem der Kanon zustande gekommen war, wurde der Inhalt von allen gläubigen Juden als offenbarter und heiliger, daher verbindlich für Glauben und Leben angesehen.

1. Das älteste Zeugnis ist bei Jesus Sirach, wo cc. 46—49 die heiligen Autoren genannt werden; Daniel fehlt noch, da 180 sein Buch noch nicht vorhanden war.

2. Das neue Testament, wenn es die Ansichten der Juden oder die sich anschliessenden Anschauungen des Urchristentums berührt, führt die Hauptteile der heiligen Schrift an, betrachtet den Inhalt als offenbart, oft mit einem tieferen Nebensinn, und führt besonders viele einzelne Bücher an. Vgl. Luc. ev. XXIV, 44: ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μασέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. Es fehlen ausser dem Buch der Richter das hohe Lied, welches damals noch nicht mystisch gedeutet wurde, der Koheleth,

Esther und Esra-Nehemia, da diese Werke für die Zwecke der neutestamentlichen Autoren eben nicht ausgiebig genug waren. Vgl. Ed. Böhl, Die alttestamentl. Citate im N. Test., Wien 1878.

3. Die jüdischen Sekten zur Zeit Jesu sahen mit Ausnahme der Samaritaner das alte Testament als Offenbarungsurkunde an, besonders die Pharisäer, welche damit noch die mündliche Tradition verbanden, die Essäer und die Sadducäer. Man hat oft fälschlich den Sadducäern einen beschränkten Kanon beigelegt, wie ihn die Samaritaner haben, die bloss den Pentateuch anerkennen: denn ihr Buch Josua ist nicht das Original, sondern eine sehr späte Bearbeitung aus der Zeit nach Christus. Man that es mit Beziehung auf Josephus Archäol. XVIII, 1, 4 und die Angaben späterer Kirchenväter, wie Tertullian, aber diese haben offenbar Sadducäer und Samaritaner verwechselt[1]; Josephus sagt Arachäol. XIII, 10, 6 nur: „Die Pharisäer haben dem Volke viele Gesetze aus der Überlieferung der Väter auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Moses. Darum verwerfen die Sadducäer solche Satzungen und sagen, nur das habe man als gesetzlich zu achten, was geschrieben ist, dagegen das aus der Überlieferung der Väter Stammende habe man nicht zu beobachten"; und wie die Sadducäer in ihrer Stellung zur gesetzlichen Tradition somit den älteren Standpunkt des Judentums vertraten, so werden sie, die besser situierten Aristokraten, aus religiöser Lauheit freilich auch den messianischen Weissagungen gegenüber sich ziemlich kühl und gleichgiltig verhalten haben. Vgl. Wellhausen, Die Pharis. und Sadduc., 1874; Cohen, Les Pharisiens, Paris 1877; Weber, System der altsynagog. pal. Theologie, 1880; ferner Montet, Essai sur les origines des partis Sadd. et Phar., Paris 1883; A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Deutsche Ausg., Berlin 1883, S. 206 ff.

4. Philo Judaeus, geb. um 20 v. Chr., las das alte Testament in der alexandrinischen Übersetzung, deutete den Inhalt mit Hinzuziehung der platonischen Anschauung und citiert die meisten Bücher des alten Testamentes, indem er gewöhnlich ausdrücklich den göttlichen Ursprung erwähnt; er citiert nicht Ezechiel, Daniel und die fünf Megilloth; cf. Hornemann, Observationes ad illustrationem doctrinae de canone V. T. ex Philone, Kopenhagen 1775, welcher (Herzfeld

---

1) Dagegen Güldenapfel, Josephi Archaeol. de Sadducaeorum canone sententia, Jena 1804.

III, 96) die Chronik übersieht. Das Stillschweigen Philos beweist aber nicht, dass diese Bücher damals nicht vorhanden waren, sondern nur, dass er keinen Gebrauch davon machte. Er hält den Pentateuch für das heiligste Werk; Mose allein ist wahrer Hierophant, Lehrer der grossen Mysterien, eingeweiht in die Tiefen der göttlichen Ordnung. Auch den Propheten schreibt er Inspiration zu; unter den Hagiographen zeichnet er die Psalmen aus, während er in den andern Werken weniger von dem prophetischen Geiste der Offenbarung findet. „Sein Kanon ist wesentlich schon der unsrige", C. Siegfried, Philo, Jena 1875, S. 161.

5. Flavius Josephus, geb. 37 n. Chr., ist für die Geschichte des Kanons von der grössten Bedeutung, nicht nur weil er ein Gelehrter war, sondern da er fast der einzige ist, der vom Kanon ausdrücklich redet und seinen Inhalt — leider nicht bestimmt genug — aufzählt; cf. c. Apion I, 8. Er sagt, die Hebräer haben 22 heilige Bücher, eine gemachte Zahl, gewählt nach der Zahl der Buchstaben, und zwar zählt er 5 Bücher Moses, 13 Propheten, die gewirkt haben von Mose an bis auf Artaxerxes Longimanus, und 4 andere Bücher, und von letzteren schreibt er: αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Nun fragt sich aber, welche Bücher er zu diesen Klassen rechnete, da ja der Kanon 24 Bücher enthält, und das Resultat einer Vergleichung aller hieher gehörigen Stellen ist folgendes: Unter den 13 Propheten verstand er: 1. Josua; 2. Richter und Ruth, die auch später Melito von Sardes (bei Eusebius K. G. IV, 26) in Handschriften verbunden fand, und die man zusammenstellte, da der Inhalt der Zeit nach zusammenfällt; 3. zwei Bücher Samuelis; 4. zwei Bücher der Könige; 5. die Chronik; 6. Esra-Nehemia; 7. Esther; 8. Jesaja; 9. Jeremia mit den Klageliedern; 10. Ezechiel; 11. Daniel; 12. die zwölf kleinen Propheten; 13. wahrscheinlich Hiob, denn dies Buch ist sonst nicht unterzubringen. Die vier anderen Bücher sind: die Psalmen, die Proverbien, Koheleth und das hohe Lied. Vgl. Eichhorn I, § 43. 50. Nur wenige Bücher hat Josephus nicht namentlich genannt, besonders umgeht er die religionsphilosophischen Schriften. Er schliesst sich der Sachordnung an und benutzt neben dem hebräischen Text, den er nicht gründlich verstand, die alexandrinische Übersetzung und einige Apokryphen.

6. Der Talmud folgt nach der oft citierten Stelle Baba bathra

14[b] mit geringer Abweichung der noch jetzt erhaltenen Ordnung des hebräischen Kanons, die nach inneren Gründen die ursprüngliche ist, und welche aus der älteren Zeit auch schon Jesus Sirach hat. Er zählt 24 Bücher, nämlich 5 des Gesetzes, 8 Propheten, nämlich vier prophetae priores, so dass die Bücher Samuelis und die Bücher der Könige je als ein Werk gerechnet werden, und vier eigentliche Propheten, Jeremias, Ezechiel, Jesaja und das Buch der zwölf kleinen Propheten, endlich 11 Hagiographen: Ruth, Psalmen, Hiob, Proverbien, Koheleth, das hohe Lied, die Klagelieder, Daniel, Esther, Esra-Nehemia und die Chronik.

Mit dieser Anordnung stimmen die etwas späteren Massorethen überein, nur stellen sie Jesaja und Ruth um.

§ 32.

Von den Apokryphen und ihrem Verhältnis zum Kanon.

Die ursprünglich griechisch geschriebenen und die aus hebräischen Originalen ins Griechische übersetzten Schriften bildeten nie ein für sich bestehendes Ganzes, sondern wurden, je nachdem sie entstanden, nach und nach der griechischen Übersetzung der kanonischen Bücher, der Septuaginta, angereiht und waren also ein Anhang zu dieser Übersetzung. Sie entstanden aber seit dem 2. Jahrh. v. Chr., — das älteste apokryphische Werk ist Jesus Sirach, übersetzt 130, — und reichen bis in die christliche Zeit hinein, wenigstens bis ins 2. christliche Jahrhundert. Ein bestimmter Abschluss dieser Bücher in der Zeit nach Christus lässt sich nicht nachweisen, da überhaupt bei ihnen ein Motiv des Abschlusses fehlte; sie galten ja nicht als Offenbarungsurkunden, sondern bloss als erbauliche und nützliche Schriften. So sagt z. B. Josephus von den Apokryphen c. Apion I, 8, sie geniessen nicht dieselbe Autorität wie die anderen Schriften, da keine ordentliche Prophetenfolge in ihnen vorhanden ist, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Besonders hielten den Gegensatz der hebräisch geschriebenen Offenbarungsurkunden gegen diese späteren griechischen Bücher die strengen Palästinenser fest, anders dagegen urteilten die hellenistischen Juden, besonders die nichtgelehrten, welche alle Bücher ohne Unterschied lasen. Die Kanonverzeich-

nisse des Melito, des Hieronymus und des Talmud erwähnen aber kein apokryphisches Buch, ein sicherer Beweis, dass auch in den jüdischen Schulen der alte Unterschied von beiderlei Büchern streng festgehalten wurde. Aus diesem Hass der Juden gegen die griechische Litteratur, cf. Joseph. Archäol. XX, 11 § 2; Baba Kama f. 82, c. 2, hat sich nachmals die Meinung von der Differenz des palästinensischen und alexandrinischen Kanons gebildet, wie sie vertreten wird durch Semler, Fr. Unters. d. Kan., I, 5 ff.; Appar. ad liberal. V. T. interpret. § 9 ff., durch Corrodi, Beiträg. z. Beförderung des vernünft. Denkens i. d. Relig. V, 52 ff.; Beleuchtung d. Gesch. d. Kan., I, 155 ff., durch Jahn, Einleit. I, 261 ff., u. a. Allerdings ist zuzugeben, dass bei den Hellenisten im gewöhnlichen Leben der Gegensatz schwand, aber die Gelehrten hielten ihn jederzeit fest; selbst Philo, der doch nach seiner philosophischen Richtung oft frei mit dem Inhalte der Schrift umgeht, hält sich nur an kanonische Bücher; „er citiert auch nicht einmal ein einziges (sc. der apokryphischen Bücher), noch viel weniger allegorisiert er über sie oder beweist seine Sätze aus ihnen . . . Er erweist ihnen nicht einmal die Ehre, welche er einem Plato, Philolaus, Solon, Hippokrates, Heraklit und anderen erzeigt, aus deren Schriften er oft ganze Stellen einrückt“ (Eichhorn, Einl. I, 122. 123), und im vierten Buch Esra c. XIV, 44—47 wird ausdrücklich unterschieden zwischen den 24 öffentlich anerkannten Schriften und den 70 Büchern[1]), welche als jüdische Geheimschriften nur von den Weisen benutzt werden sollen; cf. novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo; in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen. — In der christlichen Kirche wurden zuerst gewöhnlich kanonische und apokryphische Bücher ohne Unterschied gebraucht, so bei Barnabas, Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Clemens Romanus, bei Athanasius, Cyrillus, Epiphanius, Hieronymus u. a. Es wurde mit der Zeit wohl, besonders durch Melito und Origenes (bei Euseb. K. G. IV, 26 cf. VI, 25), auf den Gegensatz aufmerksam gemacht, aber zunächst hatten die theoretischen Kanonforschungen dieser Männer noch keinen Einfluss auf die Praxis.

---

1) Siebenzig ist die Zahl der heidnischen Völker.

§ 33.

Geschichte des alten Testamentes bei den Christen.

Die urchristliche Anschauung schloss sich in Beziehung auf das alte Testament dem Glauben der Juden, besonders der pharisäischen Richtung an; das alte Testament galt als Offenbarungsurkunde; so lehrte Jesus, so lehrten alle Apostel; und zunächst waren diese alttestamentlichen Bücher die einzigen heiligen Schriften der christlichen Gemeinde, bis dann allmählich im Laufe des 2. Jahrhunderts auch das neue Testament kanonisches Ansehn erlangte. Da nun die Christen grossenteils Hellenisten waren, so gebrauchten sie auch als heilige Schrift die alexandrinische Übersetzung und seit dem 2. Jahrhundert einige andere damals entstandene griechische Versionen. Da nun aber in diesen Übersetzungen auch apokryphische Werke mitenthalten waren, so wurde das richtige Urteil vom Kanon getrübt, und dieser Umstand veranlasste die Forschung des Melito von Sardes gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Er unternahm eine Reise nach Palästina, um sich dort an der Quelle nach dem eigentlichen Bestande der heiligen Bücher des alten Testamentes zu erkundigen; das Resultat meldete er seinem Bruder Onesimus, und dieser Brief findet sich bei Eusebius IV, 26. Es werden hier mit geringen Abweichungen von der gewöhnlichen Ordnung die alttestamentlichen Bücher aufgezählt, zuerst der Pentateuch, dann die übrigen historischen Bücher ausser Esra, also differierend mit der massorethischen Reihenfolge; Esra macht den Schluss. Esther und Nehemia sind nicht genannt, wahrscheinlich weil sie zusammengefasst sind unter dem allgemeinen Namen Esra. Die didaktischen Bücher bilden die Mitte des Ganzen, die Propheten den letzten Teil. — Ähnlich verfuhr später Origenes. Seine Beschreibung des alttestamentlichen Kanons findet sich bei Eusebius VI, 25. Origenes zählt wie Josephus 22 Bücher: οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν, rechnet aber den Brief des Jeremia im Buch Baruch und die Makkabäer zum Kanon. Unter apokryphischen Büchern versteht er ketzerische, also nicht unsere Apokryphen; er erklärt sich ausserdem missbilligend gegen alle, die einen Unterschied zwischen den kanonischen, d. h. hebräisch geschriebenen, und den

griechischen, jetzt apokryphischen Büchern machen wollen; cf. epist. ad African. Die übrigen Kanonverzeichnisse des 4. und 5. Jahrhunderts halten den gewöhnlichen jüdischen Kanon fest; so der canon apostolicus n. 85, im 4. Jahrh. entstanden, und der Kanon des Konzils von Laodicea n. 60, 360—364, auch Cyrill von Jerusalem Cateches. IV, 33, ed. Tuttei p. 67, der, wie Gregor von Nazianz Carmen XXXIII; II, 98 ed. Colon. und Amphilochius, Iambi ad Seleucum, Opp. Gr. v. N. II, 194, die Apokryphen gar nicht erwähnt, während Athanasius in seiner Epist. festalis 39 nach Aufzählung der kanonischen Bücher alten und neuen Testamentes noch die Weisheit Salomonis, Sirach, Esther. Judith, Tobit, die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων und den Hirten hinzufügt als οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι, als Schriften, die, weil sie den Rang von Vorlesebüchern haben, ausdrücklich von den ἀπόκρυφα unterschieden werden. Epiphanius gibt de mensur. et ponder. § 23. ed. Petav. II, p. 180 nur den hebräischen Kanon, aber haeres. VIII, 6, Petav. I, p. 19 führt er nach cod. Ven. auch Tobit und Judith als kanonisch auf und ebenso Baruch mit dem Brief des Jeremia, die meistens mit Jeremia zusammengestellt wurden; anhangsweise nennt er Sirach und die Sapientia, beide ἐν ἀμφιλέκτῳ, cf. haeres. LXXVI, Petav. I, p. 941, wo er die Sapientia und Sirach γραφαὶ θεῖαι nennt. — Diese Ansicht der Kirche hatte auch eine dogmatische Bedeutung; teils unterschied man das eigentlich Kanonische von dem späteren zwar Erbaulichen aber nicht Verbindlichen, teils aber erklärte man das alte Testament als Offenbarungsquelle gegenüber denen, die es verwarfen, wie alle antijüdischen Gnostiker, oder doch eine Auswahl trafen, wie diejenigen theosophischen Juden, welche die Opfer eingestellt wissen wollten, z. B. also die spekulativen Ebioniten. Da aber die apokryphischen Bücher bei immer allgemeinerer Benutzung griechischer und lateinischer Übersetzungen viel gelesen wurden und weit verbreitet waren, so folgte aus diesem Gebrauch doch auch wieder die Aufhebung des strengen Gegensatzes zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften; daher wurde zuerst auf der Synode zu Hippo i. J. 393, dann zu Karthago 397 für das praktische Leben der Unterschied von kanonischen und apokryphischen Büchern des alten Testamentes aufgehoben, ein Beschluss, welcher von seiten der römischen Kirche durch Innocenz I. 405 Bestätigung fand. Aber während dieses Übereinkommen die volle

Billigung auch eines Augustinus hatte, hielt vor allen Hieronymus, der gelehrte Kenner des Kanons, bei seinem Eifer für die Hebraica veritas den strengeren Unterschied und die Opposition gegen die Apokryphen fest, indem er diesen Namen von den ketzerischen Schriften auf unsere apokryphischen Bücher übertrug. Im Prologus galeatus zu den Büchern Samuelis (Opp. ed. Vallarsi IX, 458 ff.) zählt er zunächst die 22 kanonischen Schriften auf: Viginti et duas litteras esse apud Hebraeos, Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur . . . ., 5 Bücher Moses, 8 Propheten, Ruth nach jüdischer Weise mit dem Richterbuch verbunden, Jeremias mit den Klageliedern (cf. et Jeremiae Lamentationes et Oratio eius), und dann 9 Hagiographen, Hiob, Psalmen, Proverbien, Koheleth, Cant. Cant., Daniel, Chronik, Esra und Esther; darauf fährt er fort: quidquid extra hos est, inter ἀφόκρυφα esse ponendum, igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest. Vgl. praef. in vers. libr. Salom. (Opp. ed Vallarsi IX, 1296): Sicut ergo Judith et Tobi et Macchabaeorum libros legit quidem ecclesia sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina (Sir. u. Sap.) legat ad aedificationem plebis non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam (cf. 11 Hagiographen Opp. ed. Vallars. Praef. ad Dan. IX, 363 f.). Weiteren Verhandlungen über den Kanon wurde durch ein dem römischen Bischof Gelasius I. zugeschriebenes Dekret von 494, welches ein vollständiges Verzeichnis der vom kirchlichen Gebrauch ganz auszuschliessenden Apokryphen gab, eine Grenze gesteckt. — Während nun aber die katholische Kirche den von Augustinus auf Hippo Regius angebahnten Usus in der Praxis weiter ausbildete, folgten die Reformatoren dem Urteil des Hieronymus; man kehrte also in der protestantischen Kirche zu dem altjüdischen Kanon zurück, der ja auch geschichtlich den ursprünglichen Bestand des alten Testamentes bildet. Die Apokryphen hielt man zwar für nützlich und erbaulich, aber nicht für inspiriert und verbindlich; cf. Karlstadt, De canonicis scripturis libellus, Wittenbg. 1520; Credner, Zur Gesch. d. Kan., S. 364. Im Widerspruch kanonisierte das Tridentiner Konzil in der vierten Session (8. April 1546) alle Schriften der Vulgata als gleichwertig: Canones et decreta concilii Tridentini, ed. Richter, Leipz. 1853, S. 11 f.;

aber dieser Beschluss kam nur unter Protest bedeutender Gelehrten zustande und erhielt auch später nicht den Beifall aller katholischen Forscher. B. Lamy, Apparatus biblicus, Lugd. 1723, II, 5, S. 333. und unter den Neueren besonders Joh. Jahn, Einleit. I, 119. 132. 140—143, suchten ihn zu mildern, indem sie proto- und deuterokanonische Schriften unterschieden, und dabei ist es bis jetzt geblieben.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Textes.

§ 34.

Einteilung.

1. Alle menschlichen Schriftwerke, welche vervielfältigt werden, unterliegen dem Schicksal, dass sich einzelne Fehler und Irrtümer in den Text einschleichen. Aus falscher dogmatischer Rücksicht leugnete man früher oft die Verderbnis des Textes auch im einzelnen; die jüdischen Gelehrten des Mittelalters und die sich ihnen anschliessenden christlichen Gelehrten, besonders Buxtorfs Schule, betonten die Integrität des Textes, während Ludovicus Cappellus, Joannes Morinus u. a. behaupteten, er sei bedeutend entstellt und müsse an der Hand textkritischer Mittel, ja selbst durch Konjekturen gebessert werden. Beide Richtungen waren einseitig. Man unterschied einerseits nicht hinreichend die Gestalt des Textes in der ältesten Zeit und die Gestalt desselben nach Abschluss des Kanons in der älteren und dann in der späteren Zeit; die meisten Verderbnisse sind vor Abschluss der Sammlung in den Text gekommen; man übertrieb andererseits die Veränderungen, ohne sie auf ein richtiges Prinzip zu leiten und genauere Untersuchungen des Thatbestandes anzustellen.

2. Nun haben wir bei der kritischen Gestaltung des Textes mehrere Hauptperioden zu scheiden:

a. Die erste Periode reicht bis zum Abschluss des Kanons in der Zeit von 150 bis 130 v. Chr. In diese Periode fällt der Ursprung der Bücher, ihre Bearbeitung durch spätere Schriftsteller, dann ihre Redaktion bei der Zusammenstellung des Kanons. Alle diese Stadien zeigen an sich schon, dass man in der allerältesten Zeit sehr willkürlich mit dem Texte umging, da eben dieser Text ja noch nicht als der von heiligen Büchern angesehen wurde. Die Hauptdenkmale dieses Textes sind

α. die Parallelstellen,

β. der Text des samaritanischen Pentateuchs,

γ. der Text der alexandrinischen Übersetzung.

b. Die zweite Periode umfasst die Überlieferung und Bearbeitung des Textes durch gelehrte Juden vom Abschluss des Kanons, also vom 2. Jahrh. v. Chr., bis zum 11. Jahrh. n. Chr. In dieser Zeit wurde der Text mit grosser Sorgfalt überliefert, was natürlich einzelne Irrtümer nicht ausschloss. Hieher gehören

α. die kritischen Verbesserungen im Talmud,

β. die Massora,

γ. eine Vergleichung von Lesarten der Schulen in Palästina und Babylonien d. h. der occidentalischen und orientalischen Lesarten.

c. Die dritte Periode umschliesst die Zeit vom 11. Jahrh. bis zur Einführung des Bücherdruckes auch beim alten Testament, also etwa bis 1480. In diesem Zeitraum wurde der bereits fixierte Text in verschiedenen Arten von Handschriften überliefert, die nach den verschiedenen Ländern, dem Alter und besonders nach dem Charakter der Schreibart verschiedenen Wert haben.

d. Die letzte Periode ist dann die Zeit der gedruckten hebräischen Texte.

Kapitel I.

Erster Zeitraum: bis zum Abschluss des Kanons.

§ 35.

Von den sogenannten Parallelstellen.

Es gibt im alten Testament eine Reihe von Stellen, die mit Modifikationen öfter vorkommen, entweder als wirkliche Parallelstellen verschiedener Recension, so Ps. XVIII und II. Sam. XXII, oder auch Jes. XXXVI—XXXIX und II. Reg. XVIII—XIX, wo die letztere Recension sich Kürzungen erlaubt; II. Reg. XXIV findet sich wieder als Jerem. LII und ist dem Buch Jeremiae angehängt; einem alten Orakelfragment begegnen wir Jesaja II, 2—4 und Micha IV, 1—3.

Verschieden von diesen eigentlichen Parallelstellen sind die Überarbeitungen älterer Stücke durch spätere Verfasser; so findet sich Ps. XIV wieder als Ps. LIII, aber die hier eingetretenen Änderungen sind beabsichtigt; Ps. XL, 14 ff. ist gleich Ps. LXX, und Ps. CVII ist aus Ps. LVII, 8—12 und LX, 7—14 entstanden; Ps. CV ist gleich I. Chron. XVI, 8—22, Ps. CVI folgt dann v. 23—33.

Davon wiederum verschieden sind die zahlreichen Parallelen, welche sich im Pentateuch, den Büchern Samuelis und der Könige einerseits und der Chronik andererseits finden. Der Chronist gibt Tabellen, die er dem Pentateuch entlehnte, ferner eine Geschichte von Juda, und zwar mehr eine Kirchen- als politische Geschichte, benutzte aber dabei namentlich die Bücher Samuelis und der Könige und einige andere Schriften als Nebenquellen. Da gibt es denn bei solcher freien Bearbeitung der alten Geschichte zahlreiche Parallelen; oft sind die Verse ganz identisch, oft wenig geändert. Aber dies alles ist doch nicht parallel im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ist nicht verschiedene Überlieferung und Recension desselben Textes, sondern zeigt absichtliche Veränderung von seiten des späteren Verfassers, sehr instruktiv nach philologischer Seite, wenn das Leichtere für das Schwerere gesetzt wird. Aber es fragt sich oft: Wer hat das Richtige? Da müssen dann philologische und historische Gründe mitentscheiden. Merkwürdig ist namentlich,

dass der Chronist, obgleich er ein späterer Schriftsteller ist und daher die Geschichte nach späterer Anschauung umbildet, doch in den Eigennamen oft das Ursprüngliche hat. Der Name מְפִיבֹשֶׁת, des Sohnes Jonathans, II. Sam. IX, lässt sich nicht erklären; denn wenn auch בֹּשֶׁת oft spöttisch für בַּעַל steht, so ist doch מְפִי nichts; der Chronist gibt dafür den Namen מְרִיב בַּעַל = מְרִיבַעַל, I. Chron. VIII, 34; מְפִי ist also aus מְרִי entstanden und bedeutet a rad. מרה oder ריב (?) einer, der da streitet, מְרִיבַעַל also einer, der mit Hilfe Baals streitet. Ebenso heisst der Mann, der in den Büchern Samuelis, cf. II. Sam. III, 8, אִישׁ־בֹּשֶׁת genannt wird, in der Chronik אֶשְׁבַּעַל. — Daher dürfen wir das Resultat ziehen, ehe die Bücher zur gegenwärtigen Gestalt redigiert wurden, sind Umgestaltungen vorgekommen; diese aber sind sehr alt und daher nur nach inneren Gründen zu bestimmen.

§ 36.

Der samaritanische Pentateuch.

Cf. Gesenius, De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Hal. 1815, 4. — Ferner Pick, Horae Samaritanae (Vergleichung von Lesarten des samar. Pentat. mit den hebr. und den alten Versionen) in Bibliotheca sacra, Jan. 1877 bis April 1878.

Die Sekte der Samaritaner, gegründet 430 durch Auswanderer aus Jerusalem unter dem Priester Manasse, der ein Schwiegersohn Saneballats, des persischen Statthalters von Samarien, war und daher die Erlaubnis erhielt, auf Garizim einen eigenen Kultus zu stiften, hatte als heilige Schrift nur den Pentateuch, da ihr Buch Josua ein anderes als das unsere, nämlich eine durch fabelhafte Zusätze u. dgl. erweiterte Bearbeitung desselben ist. — Schon Origenes und Hieronymus erwähnen es, dass die Samaritaner ein eigen gestaltetes Exemplar des Pentateuchs haben, hebräisch zwar, aber in anderer Schriftart, cf. Rosen in der Ztschr. d. D. M. G. XVIII (1864) S. 582—589; i. J. 1616 wurden die europäischen Gelehrten mit dieser Textrecension[1]) und, indem namentlich Huntington und Thomas Marshall in England, Hiob Ludolf und de Sacy Briefwechsel mit den Samaritanern anknüpften, auch mit andern

---

1) Der Codex wurde von Pietro della Valle zu Damaskus gekauft.

Codices dieser Sekte bekannt. Gedruckt wurde der samaritanische Pentateuch zuerst, freilich sehr fehlerhaft, in der Pariser Polyglotte, 1645, dann in der Londoner, 1657, und durch die Londoner Bibelgesellschaft auch allein. — Die samaritanische Schrift ist eine Umbildung der altphönizisch-hebräischen, hat keine Punkte, sondern nur einen diakritischen Strich über schwierigen Stellen, keine Kapitel- und Versabteilung, aber doch besondere ihr eigene Abschnitte. In etwa 6000 Lesarten (H. Petermann, Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner, Lpz. 1868, S. 219—316) weicht der samaritanisch-hebräische Pentateuch von dem massorethischen Texte ab; von diesen Varianten war ein Teil bereits im 3. Jahrh. vorhanden, wie man aus der Übereinstimmung der Septuaginta mit einer grossen Anzahl derselben erkennt, andere sind aber erst später hinzugekommen. Wann ist nun der Pentateuch zu den Samaritanern gebracht, und welchen Charakter haben die Varianten?

Die älteren Gelehrten, selbt Jo. Morinus und Lud. Cappellus, aber auch Carpzov, Michaelis, Eichhorn und Jahn, sodann Hengstenberg, nahmen an, dass der Pentateuch bereits unter Samuel ins Reich Israel kam und von da später auch zur Sekte der Samaritaner. Das zu beweisen, werden folgende Gründe gegeben: man beruft sich teils auf die altertümliche Schrift, die sich jedoch bis in die makkabäische Zeit erhielt, teils darauf, dass nach der Teilung kein Werk aus Juda Eingang in Israel gefunden haben würde, ein recht zweifelhaftes Argument, dessen wir aber nicht bedürfen, wenn der Pentateuch nach dem Exil zu den Samaritanern kam. Sodann betont man, dass die Samaritaner nur den Pentateuch als heilige Schrift haben, was auf ein hohes Alter deute, aber erst nach dem Exil kam es unter Esra zu einer heiligen Litteratur. Alle diese Scheingründe werden daher von besseren Kritikern verworfen.

Richtiger nahm man die Überlieferung des Pentateuchs als gleichzeitig mit der Stiftung des samaritanischen Kultus auf Garizim im Zeitalter des Nehemia[1]) an, so schon Rich. Simon. Die Gründe dafür sind folgende: 1. Der Pentateuch ist überhaupt erst in den letzten Jahrhunderten des Reiches Juda zustande gekommen und zwar in beiden Recensionen, der jüdisch-massorethischen und der

1) Vgl. dag. Kayser in d. Jahrb. f. protest. Theol., 1881, S. 562.

samaritanischen, was am deutlichsten beim Deuteronomium ersichtlich ist, welches alle Kritiker ins Zeitalter des Jeremia versetzen. 2. Die ganze Religionsverfassung, der Kultus, der Glaube der Samaritaner entspricht erst seit der Stiftung ihres Kultus auf Garizim einer solchen gesetzlichen Basis, wie der Pentateuch sie gibt; als er Gesetz in Juda ward, wurden alle dort herrschenden Missbräuche, der Stier- und Höhendienst u. s. w. abgeschafft, und das müsste man auch in Israel erwarten, wenn er daselbst Geltung gehabt haben sollte. 3. Die Beschränkung der Samaritaner auf den Pentateuch erklärt sich aus dem successiven Entstehen kanonischer Bücher überhaupt.

Alte Gelehrte urteilten über den Text ganz entgegengesetzt; während einige denjenigen des samaritanischen Pentateuchs dem massorethischen vorzogen, wie z. B. der Oratorianer Morinus (1631) und Lud. Cappellus, so verwarfen andere Kritiker, wie Buxtorf, J. H. Hottinger in Zürich (1644) und Carpzov diesen Text gänzlich, noch andere hielten die Mitte, so Simon, Clericus, Eichhorn, Jahn, und wollten nach beiden verbessern; aber keiner von diesen Gelehrten hatte die beiden Lesarten verglichen. Gesenius sammelte zuerst die Varianten, wog ihren Wert ab und kam so zu einem endgültigen Resultat, nämlich zu dem, dass die samaritanische Recension des Textes einen späteren Charakter als die massorethische habe, da sie Erleichterungen und Verbesserungen enthält, also sich deutlich als Überarbeitung verrät. Die Varianten sind nämlich zunächst Erleichterungen der Sprache oder des Sinnes, dann Glossen und Interpolationen aus Parallelen, besonders ist der Exodus oft aus dem Deuteronomium glossiert; dazu aber kommen Änderungen nach dogmatischen Rücksichten; so wird beim zweiten Elohisten z. B. Gen. XX, 13; XXXI, 53; XXXV, 7; Exod. XXXII, 4 u. ö. אֱלֹהִים mit dem Plural des Prädikats konstruiert, dagegen setzt der Samaritaner stets den Singularis an diesen Stellen. Ferner ergänzt er Genes. IV. 8 die Lücke; da fehlt nämlich hinter den Worten וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו, was Kain gesagt hat, also etwa נֵלְכָה הַשָּׂדֶה, wir wollen aufs Feld gehen, und das setzt der samaritanische Text. Ebenso halbiert er, um Exod. XII, 40 mit Exod. VI in Übereinstimmung zu bringen, die Zahl 430 und rechnet 215 Jahre von Abraham bis Jakob und 215 auf den Aufenthalt in Gosen. Spezifisch in Bezug auf den Kultus auf Garizim ist Deuterom. XXVII, 4 geändert; da wird statt des Berges Ebal der

Berg Garizim genannt, offenbar in Rücksicht auf seine spätere Heiligkeit bei den Samaritanern seit 430.

Obgleich diese Recension daher im einzelnen gute Bemerkungen, richtige Erklärungen und Ergänzungen enthält, trägt sie doch im ganzen den Charakter einer Überarbeitung des Textes und muss daher der massorethischen Recension nachstehen. (Vgl. Kohn, Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner, Lpzg. 1876).

§ 37.

Der Text der alexandrinischen Übersetzung.

Die alexandrinische Übersetzung entstand nach der Sage seit 285 oder 284, jedenfalls aber, wenn man der Geschichte selbst folgt, seit dem ersten Viertel des 3. Jahrh. Zuerst wurde der Pentateuch allein übersetzt, dann folgten die anderen Bücher des alten Testamentes in verschiedener Zeit. Nun weicht die Übersetzung in manchen Büchern bedeutend vom massorethischen Texte ab, und wenn man von diesen Differenzen auch abzieht, was einer freien Behandlung des Textes angehört, so bleiben doch so viele Elemente übrig, dass man annehmen muss, die Übersetzer haben eine andere Recension des Textes vor sich gehabt. Das zeigt sich besonders beim Pentateuch, ausserdem bei den Büchern Samuelis, wo der massorethische Text vielfach verdorben ist, dann beim Buch Hiob und in den Proverbien. Für unsern Zweck ist am wichtigsten die Übersetzung des Gesetzbuches. Der Text der Alexandriner zeigt hier grosse Übereinstimmung mit dem samaritanischen Pentateuch ausser in Stellen, welche in letzterem zu Gunsten der Sekte geändert sind; die Septuaginta stimmt in mehr als 1000 Stellen mit dem samaritanischen gegen den hebräischen Text, umgekehrt aber auch wiederum in ebensovielen Stellen mit dem hebräischen gegen den samaritanischen. So enthält auch der alexandrinische Codex die Ausfüllung jener Lücke: ἔλθωμεν εἰς τὸ πεδίον, dann die Teilung der Zahl 430, er entfernt Anthropopathismen und Anthropomorphismen, so dass die Ansicht entstehen konnte, die alexandrinische Übersetzung sei aus einem samaritanischen Text geflossen. Das ist indessen sehr unwahrscheinlich, da die alexandrinischen Juden in beständiger Verbindung mit Jerusalem blieben, besonders gerade in dem Zeitalter, als der Pentateuch übersetzt wurde; cf. Ps. LXXII und Jes. XIX, 16—25, unter Ptolemaeus II geschrieben. Es fordert

das vielmehr zu der Annahme auf, dass schon 430 wie etwa 280 eine doppelte Bearbeitung des Pentateuchtextes bei den Juden selbst in Umlauf, dem Ganzen eine doppelte Redaktion gegeben war; die eine kam zu den Samaritanern und Alexandrinern, die andre erhielt sich in den palästinensischen Schulen und wurde später als die ältere überliefert. Man ersieht aber daraus, dass sich auch noch nach dem Exil die Gelehrten nicht scheuten, den Buchstaben zu bessern.

Das Urteil über die Bücher Samuelis, über die Proverbien und Hiob ist dadurch bedeutend erschwert, dass wir keinen parallelen hebräischen Text dazu haben, sondern nur nach inneren Gründen und durch Vergleichung der Übersetzung mit dem massorethischen Text schlussfolgern können. Aber der Text der Bücher Samuelis ist in der massorethischen Recension selbst durchaus nicht treu überliefert; oft sind sogar ganze Sätze ausgelassen. Bei den Proverbien und beim Hiob verfuhr der Übersetzer ziemlich frei; er war offenbar ein in griechischen Dichtern belesener Jude und bringt daher nicht selten Ausdrücke aus Homer und Aeschylus.

Vgl. auch J. Amersfoordt, De variis lectionibus Holmesianis locorum quorundam Pent. Mos., Lugd. 1815; H. G. J. Thiersch, De Pent. vers. Al. libi III, Erlang. 1841; Z. Frankel, Über den Einfluss der paläst. Exegese auf die alex. Hermeneutik, Lpzg. 1851; Egli in d. Ztschr. f. wissensch. Theol., 1862, S. 76 ff., 287 ff.

Kapitel II.

Zweiter Zeitraum: vom Abschluss des Kanons bis Mitte des 11. Jahrh. n. Chr.

§ 38.

Der Text bis zur Abfassung der Gemara.

Für die allgemeine Gestalt des Textes in diesen Jahrhunderten bis zur Abfassung der Gemara von Jerusalem, 370--380, und der von Babel, welche dem 6. Jahrh. angehört, haben wir zu-

nächst ein Zeugnis in der chaldäischen Übersetzung des Onkelos, der ältesten nach der alexandrinischen und noch dem 1. Jahrh. v. Chr. angehörig, dann die griechischen Übersetzungen des 2. Jahrh. von Aquila, Theodotion und Symmachus, Origenes' Hexapla, Hieronymus' Werke, besonders seine lateinische Übersetzung und die Kommentare. Vergleicht man diese Quellen, so ergibt sich, dass die ältere, später massorethische Recension des Textes im Pentateuch und dem entsprechend auch in den andern Büchern von den jüdischen Schulen streng festgehalten wurde, während diejenige Bearbeitung, die wir bei den Samaritanern und Alexandrinern finden, aus dem Gebrauch verdrängt ward. Daraus allein ist zu erklären, dass Onkelos sich ganz dem massorethischen Text des Pentateuchs anschliesst, wie denn auch Jonathan ben Usiel, der ältere Übersetzer der Propheten, und Origenes bei seinem Hexapla genannten Bibelwerk dieser Recension folgt. Damit aber war nun unser Text bereits ein textus receptus geworden, als solcher wurde er mit ängstlicher Sorgfalt festgehalten, cf. Joseph. c. Apion I, 8; Philo bei Euseb. praep. ev. VIII, 6, 7, und beide Schulen, sowohl die palästinensischen wie die babylonischen, liessen sich's gleich angelegen sein, diesen herkömmlichen Text, wie er ja offenbar ihre gemeinsame Arbeit war, unverfälscht den späteren Jahrhunderten zu überliefern.

§ 39.

Kritische Bearbeitung des Textes im Talmud.

Zur Zeit des Talmud, vom 4. bis 6. Jahrh., gab es bereits eine grosse Reihe kritisch-exegetischer Anmerkungen über den alttestamentlichen Text, die man auch schon nach bestimmten Rücksichten ordnete, nicht als ob jede Klasse das Resultat einer besondern Recension gewesen wäre, sondern weil man eben das Bedürfnis empfand, ein ziemlich reiches Material übersichtlich zusammenzustellen. Diese Klassen sind nun folgende:

1. עִטּוּר סוֹפְרִים, ablatio, Entfernung der Abschreiber, bezüglich auf 5 Stellen, in welchen die Abschreiber ein fälschlich eingedrungenes ו praefixum ausgelassen haben; Genes. XVIII, 5; XXIV, 55; Num. XII, 14; Ps. LXVIII, 26; XXXVI, 7; cf. Talmud. bab. Nedar f. 37b; A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen d. Bibel,

Breslau 1857, S. 251 ff.; H. Strack, Prolegomena critica in V. T. hebr., Lips. 1873, p. 86.

2. תִּקּוּן סוֹפְרִים (vom chald. תְּקַן), correctio scribarum, Verbesserung der Abschreiber, auf einige von Fehlern gereinigte Stellen bezüglich; in der Massora sind es 18, genannt aber nur 16, Genes. XVIII, 22; I. Sam. III, 13 u. a., worüber Massora ad Num. I, 1; Ps. CVI, 20. Die richtige Lesart war aber nicht eine durch Konjektur gefundene, sondern eine ältere; cf. Geiger, a. a. O., S. 309 ff.; Strack, a. a. O., p. 87: Wedell, De emendationibus a Sopherim propositis, Vratisl. 1869.

3. Die puncta extraordinaria, verschieden von den diakritischen Zeichen, sind Punkte über einem Buchstaben oder Worte, um die Unechtheit des einen oder andern oder doch wenigstens den kritischen Verdacht zu bezeichnen; so steht Num. XXI, 30 im Text אֲשֶׁר; der Sinn verlangt aber das Wort אֵשׁ, und daher ist אֲשֶׁר durch einen Punkt gekennzeichnet, אֲשֶׁר. Ähnlich wird in lateinischen, griechischen, arabischen und samaritanischen Handschriften die Unechtheit angedeutet. Hieronymus fand einen solchen Punkt auch Genes. XIX, 33 und glaubte, die Juden wollten dadurch besondere Mysterien bekunden; aber das ist nicht der Fall, da ihre Religion nicht mystisch ist. In unserm Text erscheinen diese ausserordentlichen Punkte an 15 Stellen, cf. Cappell. I, p. 455—458; Buxt., Tib. cap. 17; Geiger, a. a. O., S. 257 f.; Strack, a. a. O., p. 88; Hüpeden, Neue wahrscheinl. Mutmassung, 1751.

4. Es findet sich ferner bereits im Talmud die Klasse קְרִי וְלֹא כְתִיב, zu lesen obgleich nicht geschrieben, legendum et non scriptum. Dadurch wird bezeichnet, dass im Text eine Lücke vorhanden ist, oder aber, dass statt des im Text Gegebenen anders gelesen werden soll. Der Talmud hat 7 solcher Stellen, z. B. II. Sam. VIII, 3; XVI, 23; u. a.; Nedarim f. 37b. Später kamen indessen noch mehrere hinzu. El. Levita Massor. hamm. II, 175 f. zählt 8, in der Vorrede 10. Bei Einführung der Punktation setzte man in den Text die diakritischen Zeichen ohne Konsonanten, diese dagegen an den Rand.

5. Die Klasse כְּתִיב וְלֹא קְרִי, scriptum et non legendum, bezieht sich auf solche Stellen, wo das im Text gegebene Wort nicht mitgelesen werden soll; es sind 5 Stellen, z. B. II. Reg. V, 18; Ruth III, 12. Die späteren Punktatoren liessen bei solchen Wörtern

die diakritischen Zeichen fort; cf. Cappell. I, p. 180 ff.; Buxt., Tib. p. 40 ff.; Geiger, a. a. O., S. 254 ff.; Strack, a. a. O., S. 85 f.

6. Die wichtigste Klasse ist die, welche קְרִי וּכְתִיב genannt wird; das sind eigentliche Varianten; die zu lesende Lesart ist am Rande als קְרִי bemerkt, und die im Texte stehende, das כְּתִיב, soll mit ihr vertauscht werden. Der Talmud erwähnt erst einzelne dieser Stellen, cf. Eichhorn § 120, Strack p. 81 ff., die Massora ihrer gar viele; cf. Tr. Sota V, 5; Cappell. I, 393 ff.; Eichhorn I, § 148; Geiger, S. 254 ff.

7. Der Talmud erwähnt ferner bereits euphemistische K'ris, wo also die im Text gegebene Lesart durch einen Euphemismus ersetzt werden soll; auch merkt er schon sorgsam auf die aussergewöhnliche Gestalt einzelner Buchstaben, die bald grösser, bald kleiner sind als der Text, und alle diese kritischen Bemerkungen nahm dann der Kommentar, die Massora, auf.

§ 40.

Von der Massora.

1. Massora, hebräisch מַסֹּרֶת, dann auch מַסֹּרָה und מָסֹרָה, von einer nachbiblischen Radix מָסַר abgeleitet, zunächst jede Überlieferung, cf. Mischna Aboth I, 1: Mose empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte sie (וּמְסָרָהּ) dem Josua; Scheqalim VI, 1, dann speziell die auf die Bibelerklärung bezügliche Tradition; so sagt R. Akiba Aboth III, 13: מַסֹּרֶת סְיָג לַתּוֹרָה, die mündliche Überlieferung ist ein Zaun für das Gesetz; cf. Matth. ev. XV, 2; endlich aber bezeichnete das Wort besonders die Überlieferung bezüglich des Bibeltextes durch die בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרֶת, die Massorethen. Die späteren Juden haben aber den Namen der Massora oftmals fälschlich von אָסַר, binden, hergeleitet, dann מָסוֹרֶת oder מָסוֹרָה geschrieben und vinculum verstanden, cf. Ezech. XX, 37, da sie in den Handschriften um den Text herumgeschrieben ist; vielmehr ist Massora die Überlieferung der kritisch-exegetischen Scholien durch jüdische Gelehrte, welche dieselbe schriftlich fixierten. Die Massora ist allmählich erwachsen, schon im 6. Jahrh. zusammengestellt, dann jedoch bereichert und erst im 8. Jahrh. geschlossen. Mit diesem allmählichen Entstehen hängt es zusammen, dass das Ganze durch die beständigen Nachträge im einzelnen verwirrt und durchaus nicht systematisch geordnet ist, die Zahl der Scholien

zwischen 900 und 1200 schwankt und allgemeinere Angaben nicht immer mit einander harmonieren. Weil nun aber solch eine Notizensammlung schwer zu übersehen war, machte man später Auszüge der wichtigsten Scholen, und so bildete sich denn eine dreifache Gestalt der Massora:

a. die kleine Massora, welche in allen Bibelausgaben mitabgedruckt ist,

b. die grosse Massora, am Rande der Handschriften, dann in den rabbinischen Bibeln abgedruckt, wegen der Abkürzungen oft schwer zu verstehen,

c. die massora maxima oder finalis in alphabetischer Ordnung am Ende der biblischen Bücher in den rabbinischen Bibeln. Gewöhnlich ist sie in den biblischen Handschriften selbst am Rande, seltener in eigenen Manuskripten überliefert. — Einen textus receptus der Massora gab Jakob ben Chajjim ibn Adonija, cf. Christ. D. Ginsburg, Jakob ben Chajjim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, 2. ed. London 1867, die Arbeit selbst in der zweiten von Dan. Bomberg gedruckten rabbinischen Bibel, Venet. 1524. 1525, 4 Bde. fol.; cf. S. Frensdorff, Ochlah W'ochlah, Hannover 1864.

2. a. Die Massora enthält in den K'ri und K'thib, ihrem wichtigsten Elemente, grammatisch-exegetische Bemerkungen über den herkömmlichen Text. Man wagte es nicht, den Text selbst zu ändern, setzte daher alle solche Scholien an den Rand und bezeichnete es bei dem Worte im Text, bei welchem derartige Anmerkungen zu beachten. Die gewöhnlichste Weise des K'ri und K'thib ist die, dass man gewisse einzelne Wörter des Textes nicht lesen, sondern das K'thib mit dem K'ri vertauschen soll. Nun setzte man aber seit Einführung der Punktation die Vokale der Randlesart unter die Konsonanten des Textes und vereinte demnach, was nicht zusammengehörte, um den Leser zu erinnern, dass er mit diesen Vokalen die Konsonanten der Randlesart zu verbinden, für die Konsonanten des Textes dagegen, die nun keine Vokale haben, die diakritischen Zeichen nach Analogie der Sprache selbst zu finden habe. Die K'ris sind keineswegs überall Erleichterungen und Korrekturen, sondern oftmals alte Lesarten, und zwar die richtigen, die deshalb auch meist durch die älteren Übersetzungen bestätigt werden. Bisweilen allerdings sind es, wo man die schwierigere Lesart des Textes nicht verstand, blosse Änderungen zu

gunsten einer leichteren, und daher ist in den einzelnen Fällen stets zu untersuchen, zu welcher von beiden Klassen das betreffende K'ri gehört.

b. Andrer Art sind die euphemistischen K'ris. Beim Vorlesen der heiligen Bücher wurde es vermieden, Ausdrücke zu gebrauchen, welche später für anstössig galten, so u. a. im Pentateuch das Verbum שָׁגַל, beschlafen, Deut. XXVIII, 30; man las dafür שָׁכַב; oder es wurde der Ausdruck für Urin, שַׁיִן oder שֵׁין, durch מֵימֵי רַגְלַיִן, Wasser der Füsse, ersetzt, Jes. XXXVI, 12; II. Reg. XVIII, 27. Hieher gehört wahrscheinlich auch Jes. XX, 4, wo im Text steht „meine Entblössten am Gesäss", חֲשׂוּפַי שֵׁת, d. h. Kriegsgefangenen; man verlangt aber im Texte חֲשׂוּפֵי שֵׁת; der Vorleser sollte jedoch שֵׁת ganz auslassen und nur חֲשׂוּפַי, meine Entblössten, lesen. Dazu kommen dann die K'ri perpetua, so besonders der Name Jahveh, der nach dem Exil nicht ausgesprochen werden sollte; die erste Spur davon findet sich in der alexandrinischen Übersetzung; wo יהוה vorkommt, soll אֲדֹנָי, und wenn אֲדֹנָי neben יהוה im Texte steht, אֱלֹהִים gelesen werden; daher sind die Punkte zu יהוה stets falsch, nämlich entweder die von אֲדֹנָי oder die von אֱלֹהִים. Ebenso ist der Name Jerusalem stets יְרוּשָׁלַיִם oder יְרוּשָׁלֵם punktiert; dies ist jedoch erst die spätere Aussprache, welche entstand, seit man die Stadt in zwei Hälften teilte.

3. Die קְרִי וְלֹא כְתִיב, Wörter, die gelesen werden sollen, obgleich nicht geschrieben, und die כְּתִיב וְלֹא קְרִי, Wörter, welche beim Vorlesen ausgelassen werden sollen, finden sich auch in der Massora, ja, es gibt in ihr selbst Konjekturen, so Exod. IV, 19, da man einen Fehler vermutete; aber der blosse Accusativ מִצְרַיִם kann heissen „nach Ägypten", und es bedarf der Änderung מצרימה durchaus nicht. Solche aus grammatischen Gründen versuchten Konjekturen führen den Namen סְבִירִין.

4. Der Kleinigkeitsgeist, der übrigens in der Massora waltet, zeigt sich in folgendem: Man zählte nicht bloss die Verse, sondern auch die Wörter und Buchstaben der gesamten heiligen Schrift wie der einzelnen Bücher und bemerkte genau, wie viele ein bestimmtes Buch enthalte, welcher Buchstab in der Mitte stehe und dergleichen. Ferner achtete man auf die Form der einzelnen Buchstaben und unterschied maiuscula und minuscula, d. h. Buchstaben, welche grösser oder kleiner als der übrige Text geschrieben waren; die litterae suspensae standen höher als die sonstige Schrift, die litterae

inversae hatten eine schiefe Lage. Das alles sind lediglich Schreibfehler, die dann aber ängstlich fortgesetzt wurden, so dass an sie Vermutungen über einen verborgenen Sinn sich anschlossen. So ist Genes. II, 4 in dem Werte בְּהִבָּרְאָם das ה zu klein, und man erklärte dies aus dem Umstande, dass die Buchstaben versetzt den Namen Abraham ergeben. Ps. LXXX, 14 steht in dem Worte מִיָּעַר das ע über der Linie; man fragte sich: Was heisst das? und antwortete: Christum suspensum. Einen besonderen Zweck hat die Majuskel Levit. XI, 42; da ist der Buchstab ו in dem Worte גָּחוֹן grösser als die übrigen, weil er der mittelste im ganzen Pentateuch ist. — Aus den Handschriften sind diese Elemente auch in die Ausgaben übergegangen, obgleich sie längst hätten beseitigt sein sollen.

5. Eine andere Bemerkung der Massora bezieht sich auf das פִּסְקָא, von פָּסַק, aufhören, daher „Lücke“, auch פְּרֵיגְמָא und פְּלִיגְמָא genannt, auf den Zwischenraum in der Mitte des Verses. Der Zweck ist verschieden gedeutet; vermutlich soll es andeuten, dass im Texte etwas ausgefallen ist, so Genes. IV, 8 und XXXV, 22; die Massora zählt im Kommentar zu Genes. IV, 8 und XXXV, 22 bald 25, bald 28 Pis'ka; diese abweichende Zählung beruht auf einem Schreibfehler zwischen כה und כח. Oft aber dient, wie wir sahen, das Pis'ka dazu, um grössere Abteilungen ihrer inneren Zusammengehörigkeit nach zu markieren.

6. Nach alle dem enthält die Massora sehr wichtige Bemerkungen über den Text, aber verbunden mit kleinlichen, unbedeutenden Elementen; sie muss daher geachtet und benutzt, aber nicht überschätzt werden, wie es von den jüdischen Gelehrten des Mittelalters und den christlichen Forschern besonders der Buxtorfschen Schule geschah. In der neueren Zeit ist ein unbefangenes Urteil über dieselbe herrschend geworden.

Die grosse Massora ist schwer zu verstehen; die Handschriften sind in Unordnung, gekürzt und daher schwierig zu lesen. Zum Verständnis derselben gibt es teils ausführlichere Erklärungen, wie das schon erwähnte Werk von Elias Levita, den „Unterricht über die Massora“, und Buxtorfs Tiberias, teils Wörterbücher, wie das von Abraham ben Reuben aus Ochrida, כ'בית אברהם, Konstantinopel 1742, ein massorethisches Lexikon zum Pentateuch (Verba und Nomina; Partikeln; Eigennamen), und besonders Salomon Frensdorffs massorethisches Wörterbuch, Hannover und Leipzig

1876. Vgl. auch Sal. Jedidja Minnorzi (Norzi), kritischer Kommentar zur Bibel, druckfertig 1626, gedruckt unter dem Titel Minchath Schaj von Raphael Chajjim in der Mantuaner Bibelausgabe 1742—44; besonders auch Wien 1813; Joh. Friedr. Cotta, Exercitatio historico-critica de origine masorae punctorumque V. T. Hebraicorum, Tübing, 1726; Abraham (Abbele) ben Jirm'jah aus Kalvary, ס׳סדר אברהם Frankf. a. O. 1752, alphabetisch geordnete Massora zum Pentateuch; Ascher Anschel Worms, סייג לתורה, Frankf. a. M. 1766; Joseph ben David (Heilbronn), ס׳מבין חידות, Amsterd. 1765; Joseph ben Mordechai, מסורה ברורה, Berditschew c. 1820; H. L. Strack, Prolegomena critica in V. T. Hebr., Leipz. 1873; Strack und Baer, Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher etc., Leipzig 1879; Christ. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged, Lond. 1880 ff.

§ 41.

Die orientalischen und occidentalischen Lesarten.

Auch die babylonischen Gelehrten beschäftigten sich mit der Gestaltung des überlieferten Textes, und so entstand eine doppelte Reihe von Lesarten, teils in den babylonischen, teils in den palästinensischen Handschriften, und das sind die orientalischen und occidentalischen Lesarten. Abgedruckt am Ende der zweiten rabbinischen Bibel Bombergs, hat sich ein Verzeichnis dieser 216—220 Varianten erhalten, die sich bloss auf Differenzen der Konsonanten beziehen, also wahrscheinlich vor der Punktation, mithin nicht im 8. oder 9., sondern im 7. Jahrh. gesammelt sind und das alte Testament mit Ausnahme des Pentateuchs berücksichtigen. Sie stehen auch im VI. Band der Londoner Polyglotte. Die Ausbeute ist für die Kritik nicht wesentlich; die Varianten sind geringfügig; bald stimmen sie mit der Massora überein, bald weichen sie davon ab.

Ein zweites Verzeichnis solcher Varianten aus dem 10., spätestens vom Anfang des 11. Jahrh., eine Kollation, welche die verschiedenen Lesarten des R. Aharon ben Ascher und des R. Jakob ben Naphthali umfasst, an Zahl etwa 900, bezieht sich ausser Cant. cant. VIII, 6, wo es die Abteilung der Wörter betrifft, lediglich auf Accente und Vokale; R. Aharon ben Ascher war Vorsteher der Schule zu Tiberias, R. Jakob ben Naphthali das Haupt einer

babylonischen Schule. Auch diese Sammlung ist abgedruckt in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorf, am besten im VI. Bande der Londoner Polyglottenbibel, dann 1705 bei van der Hooght.

Kapitel III.

Dritter Zeitraum: Überlieferung des Textes in Handschriften.

§ 42.

Der Text vom 11. bis Ende des 15. Jahrh.

1. Die jüdischen Schulen im Orient waren zum Teil schon verfallen oder wurden gewaltsam aufgehoben, als 1040 die Juden aus dem Morgenlande vertrieben wurden. Die Verfolgten wandten sich teils nach Nordafrika, teils nach den westeuropäischen Ländern, besonders nach Spanien und dem südlichen Frankreich. Hier finden wir seitdem auch die berühmtesten Lehrer der jüdischen Schule. — Die kritische Bearbeitung des Textes der Bibel hielt man für geschlossen und überlieferte denselben mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit, fing nun jedoch an, ihn auch grammatisch und lexikalisch zu behandeln. Die berühmtesten Schulhäupter (Geonim), welche in diesem Sinne thätig waren, sind Saadia (892—942), der zuerst 70 schwierige Wörter zusammenstellte, R. Johuda Chajjug (arab. Abu-Zakaria Jahja) um 1000, R. Jona (arab. Abu'-l-Walid Marwan ibn Ganach) um 1030, und weniger hervorragend als dieser Menachem ben Saruk, der zu Anfang des 11. Jahrh. ein Wörterbuch nach Anordnung der Wurzelstämme zusammenstellte. Der eigentliche Lehrer des 11. Jahrhunderts ist Salomo (Jarchi) Raschi, während Abraham ibn Esra (Aben Esra), c. 1088—1167, als Grammatiker, Exeget, Dichter und Philosoph eine gleich glänzende Thätigkeit im 12. Jahrh. entfaltet. Noch vor 1161 wirkte R. Salomo Parchon, nach ihm aber zeichnete sich die Familie Kimchi (1160—

1240), Joseph und dessen Söhne Moses und David Kimchi, durch grammatisches und lexikalisches Wissen aus. Alle jedoch übertraf an Gelehrsamkeit und Ansehn R. Mose ben Maimun (1135—1204), gewöhnlich Maimonides genannt. — Durch solche Bearbeitungen wollte man indessen keineswegs den Text emendieren, sondern man pflanzte auch das Auffallendste darin getreulich fort und suchte es nur zu deuten. Daher ist die Vermutung, dass durch diese Grammatiker der Text verdorben sei, jedenfalls unbegründet. Zwar führen Raschi, Aben Esra, Kimchi und Maimonides oftmals Varianten an und urteilen über den Wert derselben; diese Lesarten beruhen dann stets auf Überlieferung; denn zum grossen Teil sind sie aus älteren Recensionen entnommen, zum Teil wohl auch aus Schreibfehlern entstanden, aber eine eigentliche Recension des Textes ist im ganzen Mittelalter nach der Massora nicht mehr veranstaltet. Man hatte jedoch berühmte Normalhandschriften, so den oft von den Rabbinen als Autorität citierten Codex Hillel, dann aus babylonischer Schule den Codex ben Naphthali, aus palästinensischer den Codex ben Ascher, den Maimonides als mustergiltig erwähnt, cf. Strack, Prol. p. 24 ff., 44 ff., eine sinaitische und eine jerichuntische Handschrift; sie alle galten für durchaus korrekt, und ihre Kopieen wurden gern vervielfältigt; da nun deshalb solche Musterhandschriften oft für ganze Gegenden die Textgestalt hergaben, so erklärt sich daraus hinlänglich die Übereinstimmung derselben in bestimmten Bezirken, während die Differenzen oft nur in der scriptio plena und defectiva bestehen. Die Klagen über Fälschung des Textes bei Meïr ha-Levi aus Toledo im 13. Jahrh.[1]) können sich nur auf derartige unbedeutende Elemente beziehen.

2. Die Zahl unserer Handschriften ist zwar sehr bedeutend, so dass die neusten Kritiker, B. Kennicott für sein Vetus testamentum Hebr. cum var. lectionibus, II tom., Oxon. 1776—1780, allein 615, und de Rossi für seine Variae lectiones Vet. Test., IV tom., Parm. 1784—88, noch 731 andere, zusammen also 1346 Manuskripte benutzen konnten, aber mit geringen Ausnahmen gehören sie der massorethischen Recension an und differieren nur wenig; namentlich schliessen sich gerade die älteren Handschriften noch genauer

---

1) Cf. Vorr. zu dessen Masora sepes legis bei Kennicott. Diss. gen. ed. Bruns p. 113 ff.

an die Massora an als die jüngeren. Die uns erhaltenen Codices rühren bis auf eine geringe Anzahl aus der Zeit von 1200—1450 her, was offenbar auffallen muss, wenn man damit die Handschriften des neuen Testamentes vergleicht, die bis ins 4. Jahrh. zurückreichen. Dieser Umstand erklärt sich aber aus folgenden Erscheinungen:

a. aus der Einführung der Punktation; als man sich an diese gewöhnt hatte, wurde das Lesen älterer Handschriften unbequem, man zog die neuen, punktierten vor;

b. ausserdem geben die Talmudisten das Gesetz, dass alte, abgenutzte Handschriften nicht zu profanem Gebrauch verwandt werden dürfen, sondern vergraben werden müssen (Mass. Sopherim V, 14). Das älteste Manuskript mit einer Jahreszahl rührt aus dem Jahre 1009 (der 1876 von Strack photographisch abgedruckte Petersburger Prophetencodex vom Jahre 916) her[1], doch lässt sich das Zeitalter der andern schwer bestimmen, da die wenigsten Unterschriften haben, so dass man fast lediglich auf den Schriftcharakter behufs Orientierung angewiesen ist; aber weder dieser noch andere Kriterien führen zu unbedingt sicheren Resultaten; Jablonsky, Wolf, Kennicott u. a. versuchten es, kritische Grundsätze für Erforschung des Handschriftenalters aufzustellen, wurden aber durch Tychsen aus Rostock, Tentamen de variorum codic. generibus, 1772, und durch Friedrich Schnurrer, De codd. Hebr. V. T. manusc. aetate, dissertat., I. vol. 1790, selbst wieder einer schärferen Kritik unterworfen.

§ 6.

Verschiedene Arten von Handschriften.

Cf. Kennicott, Dissertatio generalis, ed. Bruns, 1787; Tychsen, Tentamen de variorum codic. generibus, Rostock 1772.

Die verschiedenen Handschriften zerfallen in drei Klassen. Die erste bilden die Synagogenrollen zum Gebrauch der jüdischen Schulen; sie umfassen das Gesetz, die Haphtharen und die fünf Megilloth, d. h. das hohe Lied, Hiob, Koheleth, Klagelieder und Esther, und sind auf Rollen von Pergament oder Leder geschrieben,

1) Beide gehören zur Tirkowitsch'schen Sammlung auf der k. Bibliothek zu St. Petersburg.

ohne Punkte, doch finden sich an manchen Konsonanten aussergewöhnliche Punkte, die Coronamenta etc. Ihre Verfertigung wurde peinlich überwacht und war durch genaue Vorschriften, cf. den Traktat Sopherim; Carpzov, Crit. I. C. 8, 3 und Eichh. § 343—346, geregelt. — Die Hauptklasse der Handschriften ist in hebräischer Quadratschrift auf Pergament, Baumwollen- oder Leinenpapier geschrieben in allen Formaten, nach Kolumnen abgeteilt, in den poetischen Büchern auch stichenweise, der Text mit anderer Tinte als die Punkte, die Anfangsbuchstaben bunt, mit Bildern verziert oder auch mit Stücken der Massora umwunden. Am oberen und unteren Rande steht gewöhnlich die grosse Massora, am äusseren Rande befinden sich Scholien, Gebete, Kommentare, am inneren die kleine Massora. Oft enthalten solche Manuskripte auch die chaldäische Übersetzung, entweder in besonderen Kolumnen oder versweise. Man unterscheidet einen dreifachen Schriftcharakter, den spanischen, dessen Formen regelmässig viereckig sind, den deutschen, freier und gedrückter, und den französisch-italienischen, der zwischen beiden die Mitte hält. Die Quadratschrift, כְּתָב מְרֻבָּע, ist mit geringen Abweichungen trotzdem aber in allen Handschriften dieselbe, und die Juden selbst unterscheiden in ihren Synagogenrollen nur die Tamschrift, תם כתב, die angeblich von Tam, einem Enkel des Raschi, herrührt, mit spitzigen Ecken und senkrechten Koronamenten, wie sie bei den polnischen und deutschen Juden üblich ist, und die welsche Schrift, וועלש כתב, welche jünger ist, rundere Formen hat und bei spanischen und morgenländischen Juden in Gebrauch steht. Die litterae aspiratae sind mit Raphe, einem horizontalen Strich über dem Buchstaben, bezeichnet, wenn sie kein Dagesch lene haben, ו und י am Ende haben als Konsonanten Schwa oder Mappiq, Quameç chatuph wird oft zum Unterschiede von Quameç mit Schwa geschrieben. Unbedeutendere Eigentümlichkeiten bestehen darin, dass bei den Chatephs der Vokal unter dem Buchstaben, das Schwa darin steht, dass ferner, um Cholem von dem diakritischen Zeichen des שׁ zu unterscheiden, jenes besonders geschrieben wird. Gewöhnlich sind die einzelnen Bücher durch kleinere Zwischenräume getrennt. Die spanischen Handschriften folgen in der Ordnung der Massora, die deutschen dem Talmud, daher steht in diesen Jesaja an dritter Stelle, d. h. hinter Jeremia und Ezechiel. An den meisten Handschriften lässt sich erkennen, dass sie durch mehrere Hände gegangen sind, in-

dem der eine den Konsonantentext, ein anderer die Punkte, wohl auch die K'ris, wieder ein anderer andere Beifügungen zum Texte schrieb; cf. Eichh. § 347—371. Am Schluss finden sich Angaben über den Schreiber und Punktator, נַקְדָן, auch über den Besitzer, selten über die Zeit der Verfertigung. — Die dritte Klasse bilden die Handschriften in Rabbinenschrift, cf. Tychsen, Tent., p. 267. 313 ff.; Bellermann, Palaeogr. Hebr., p. 44. Aus der Quadratschrift entwickelte sich im Mittelalter eine Art Kursivschrift; in ihr sind die rabbinischen Werke meist abgefasst, darin kopierte man auch den Bibeltext. Diese Manuskripte haben nur geringen Wert, sind nur auf Papier, ohne Punkte und Accente, mit vielen Abkürzungen, höchstens der kleinen Massora in wechselndem Schriftcharakter geschrieben und stammen sämtlich aus späterer Zeit.

Im Altertum wurde der Text mit altkanaanitischer Schrift geschrieben, deren Modifikation sich in dem samaritanischen Typus erhalten hat, in welchem daher auch ehemals der samaritanische Pentateuch aufgezeichnet war, während er in unseren Handschriften in Quadratschrift erscheint. — Als Origenes seine Hexapla zusammenstellte, setzte er zur Seite der griechischen Übersetzung auch den hebräischen Text in griechischer Schrift; doch ist dies das einzige Beispiel, dass das Hebräische griechisch geschrieben wurde.

Kapitel IV.

Vierter Zeitraum: Geschichte des gedruckten Textes oder der kritischen Ausgaben und Apparate.

Cf. Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1709; ed. Masch (in Halle) 1798, Tom. I; de Rossi, Annales Hebraici, 1719; Rosenmüller, Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese, 1793, unvollendet.

§ 44.

Über das Verfahren der Herausgeber.

Da sich bereits in den Handschriften in Übereinstimmung mit der Massora ein herkömmlicher Text gebildet hatte, so haben

alle Ausgaben diesen überlieferten Text nur mit einigen Änderungen in Kleinigkeiten wiedergegeben; eine durchgreifende Kritik des Textes ist nur ausnahmsweise versucht, wie z. B. von Houbigant, und dann nicht mit Glück. Alle anderen Herausgeber haben sich mit dem gegebenen Text begnügt und, wie das beim alttestamentlichen Text gar nicht anders geht, nur eine recensierende, aber keine emendierende Kritik geübt. Emendationen gehören überhaupt nicht in den Text des Ganzen, sondern in Kommentare; nur die Schreibfehler und sonstige Versehen hätte man tilgen können. — Es gibt eine dreifache Reihe von Ausgaben:

1. solche, die auf dem Grunde von Handschriften gemacht sind, editiones principes,

2. Abdrücke der Originalausgaben,

3. Abdrücke mit Vergleichung neuer Handschriften und Änderungen, die jedoch nie bedeutend sind.

Ausgaben des alten Testamentes in Ansehung der Abstammung.

Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurde die Vulgata früher gedruckt als die griechischen und hebräischen Texte; sie war ja die Kirchenübersetzung. Hebräisch erschienen zunächst nur einzelne Stücke, zuerst der Psalter mit dem Kommentar von Kimchi, ein Werk, welches 1477 zu Bologna von jüdischen Druckern besorgt wurde, aber noch ungenügend und unvollkommen ist; es fehlen nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Verse; cf. J. B. de Rossi, De Hebr. typographiae orig. ac primitiis, s. antiquis et rariss. Hebr. Bibl. editt. sec. XV. Parm. 1776, 4., rec. c. praef. Hufnagel, Erl. 1778, 8. Darauf erschien der Pentateuch, dann die Megilloth, das ganze alte Testament zuerst 1488 zu Soncino im Mailändischen, kl. fol., und dies ist die erste editio princeps. Auch dies Werk wurde durch Juden besorgt. In der Anordnung folgten die Herausgeber dem jüdischen Bedürfnis: 1. das Gesetz, 2. die Megilloth, 3. die Propheten, Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia; cf. Tychsen in Eichhorns Repertorium, VI. Vol. — Aus dieser Ausgabe ist wahrscheinlich die von Brescia geflossen, 1494, 4^{0}, die man früher für eine Oiginalausgabe hielt. Letztere benutzte Luther bei Übersetzung des alten Testamentes. Dieser Textausgabe folgt die erste Bombergsche Bibel, Vened. 1517. 1518, von Felix Pratensis, einem getauften Juden, herausgegeben, dann die Ausgabe von Sebastian Münster, Basel 1536, 4^{0}, II Voll. — Eine zweite editio princeps ist der Text der Complutensischen

Polyglotte, zu Alcala in Spanien auf Betrieb des Kardinals Ximenes 1514 bis 1517 erschienen; der hebräische Text ist aber hier gerade von keinem grossen Wert; aus ihr flossen die Bibl. Polygl. Bertrami ex offic. Sanctandr., 1586 fol. — Die dritte Originalausgabe ist die wichtigste; es ist dies die zweite Bombergsche oder Rabbinenbibel, Vened. 1525. 1526 fol., von Jakob ben Chajim herausgegeben, die korrekteste und wertvollste, wenn auch der Editor sich enger an die Massora als an die Handschriften schloss. Dieser Text ist oft abgedruckt, gewöhnlich aber kombiniert mit dem der anderen Ausgaben. So ist 1. aus dem Text der Complutensischen Polyglotte und dem der Bombergschen Bibel derjenige der Antwerpener Polyglotte gemischt, welche 1569—72, VIII Voll. fol., erschien und die Grundlage für andre Ausgaben wurde, abgedruckt in der Plantinischen Ausgabe zu Antwerpen seit 1571, dann niedergelegt 1645 in der Pariser, 1657 in der Londoner Polyglotte und in den Ausgaben von Reineccius seit 1725, dann 1739, 1756, 1793; die von 1739 ist die beste. Einen kombinierten Text gibt 2. auch die Ausgabe von Elias Hutter, Hamburg 1587, fol. (1588. 1596. 1603); sie folgt den Venetianischen Ausgaben und vergleicht die Antwerpener und Pariser Polyglotte in den späteren Editionen. 3. Johann Buxtorfs Handausgabe; dieser gelehrte Kenner des Rabbinischen gab, Basel 1611, den Text mit der kleinen Massora, dann in seiner Rabbinenbibel, 1618. 1619, IV Voll. fol., den Text mit der grossen Massora, der chaldäischen Übersetzung und einem Kommentar; abgedruckt ist sie in der Amsterdamer Rabbinenbibel des Moses Francfurtensis, 1624 fol.; der Text ist keine bedeutende Recension, sondern schliesst sich eng an die Massora. 4. Die Ausgabe von Manasse ben Israel, 1630 und 1635; hier ist der Text selbständiger, während er sich in der Edition von 1639 an Buxtorf anschliesst. — 5. Die Basis zu dem jetzt herrschenden Texte legte ein jüdischer Gelehrter, Joseph Athias; seine Ausgabe mit einer Vorrede von Leusdenus erschien Amsterdam 1661, II Voll. 8°, dann 1667; er hatte alte Ausgaben und Handschriften verglichen und verfuhr genau mit dem Text, daher ist der seine nachmals als Normaltext angesehen. Es nahm denselben zur Grundlage u. a. Dan. Ern. Jablonsky, Berlin 1699, mit Vergleichung einiger anderer Handschriften, dann die Ausgabe von Joh. Heinr. und Christian Bened. Michaelis, Halle 1720. Diese Edition beruhte zuerst nach Athias wieder auf genauer Benutzung neuer Handschriften; Michaelis

liess durch seine Zuhörer mehrere Manuskripte vergleichen, ausserdem aber gab er treffliche Anmerkungen, besonders ausgezeichnet durch die Parallelstellen, und so erhielt diese Bibel mit Recht grossen Beifall. Die von Joseph Athias selbst verbesserte Eberhard van der Hooght, Amsterd. und Utrecht 1705, dessen Arbeit nunmehr für die korrekteste galt; cf. Bruns im XII. Bd. v. Eichh. Repert. Sie wurde abgedruckt von Salomo ben Joseph, Amsterd. 1724, dann Leipz. 1740 mit der lateinischen Übersetzung von Sebast. Schmidt, dann Basel 1820 und 1824, durch Opitz herausgegeben 1709, durch Jo. Simonis, Halle 1752, 1767, 1822; dann wurde diese Ausgabe ferner 1753 von Houbigant zu grunde gelegt, darauf von Benj. Kennicott, Oxon. 1776. 80, 2 Voll. fol., abgedruckt ferner durch die Bibelgesellschaft, durch Juda d'Allemand, Lond. 1822. 1828 u. o., herausgegeben von Aug. Hahn, Leipz. 1832, 1839, auch 1834 in Stereotypausgabe; durch G. Theile, 1849.

§ 45.

Ausgaben mit kritischem Apparat.

Die kleine Massora steht in allen Ausgaben, die grosse nebst den Varianten nur in den rabbinischen Bibeln, also in der zweiten Bombergschen, Vened. 1525. 1526, in der Buxtorfschen, Basel 1618. 1619, ferner in dem Amsterdamer Nachdruck durch Moses Francfurtensis, und diese haben dann auch die chaldäische Übersetzung und die rabbinischen Kommentare. Die weiteren Ausgaben enthalten zwar auch Varianten, besonders die Londoner Polyglotte, doch sind dieselben ohne Vorsicht gesammelt; sorgfältig und genau verfuhren dagegen die Gebrüder Michaelis. Hierauf erschien die Mantuanische Bibel, 1742—44, 4 Voll., von jüdischen Gelehrten besorgt, versehen mit dem kritischen Kommentar des R. Salomo Norzi aus dem 16. Jahrh., und dies Werk gehört zu den besten Ausgaben des alten Testamentes; besonders sind darin die Accente sehr sorgfältig gesetzt; der Kommentar des Norzi ist jedoch schwer zu verstehen; er berücksichtigt den Talmud, die Rabbinen des Mittelalters, die chaldäische Übersetzung, ist indessen mit vielen Abkürzungen geschrieben. Danach erschien Houbigants Ausgabe; er war Mitglied des Pariser Oratoriums und gab sein Werk auf Kosten dieser Stiftung heraus, Paris 1753. Houbigant war der einzige Editor, der es wagte, den Text zu ändern; denn seine Vorgänger

hatten in ihren criticis sacris nur im Kommentar eine Änderung des Textes für notwendig erachtet, während er nun seine Besserungen in den Text hineinsetzte, was offenbar ganz dem Sinne einer Recension widerspricht, die nur auf der Basis der Handschriften vor sich gehen darf. Das Werk ist sehr kostbar und selten, nur in wenigen Exemplaren gedruckt, aber der Kommentar wurde Frankf. 1777, II Voll., durch Friedrich Bahrdt von neuem aufgelegt: Houbigant. Notae critic. in univ. V. T. libros cum Hebr. tum Graece scriptos cum integris eiusdem Prolegg. ad exemplar Paris. denuo recus. Gegen die kritische Willkür Houbigants schrieb besonders Sebastian Rau, Exercitatt. philol. ad Houbigant. Prolegg., L. B. 1785, doch hatte jener immerhin durch seine kritischen Bestrebungen den Geist der Forschung mächtig angeregt. Besonders in England, wo man bei so verschiedenen Lesarten den Glauben in Gefahr meinte, verursachte diese Besorgnis ein grossartiges Unternehmen: Benjamin Kennicott nämlich, durch viele reiche Engländer unterstützt, suchte 1760—80 alle Handschriften in Europa zu vergleichen; so wurden 615 Handschriften, 52 alte Ausgaben und auch die Lesarten des Talmud kollationiert und das Resultat dieser Arbeit in Kennicotts Ausgabe, Vetus testamentum Hebr. cum variis lectionibus, II Voll., Oxon. 1776—1780, niedergelegt. Als Basis dient der Text von van der Hooght. Kennicott war aber solch einem Unternehmen durchaus nicht gewachsen, die Handschriften waren nicht sorgfältig genug verglichen, es war keine besondere Rücksicht auf die Vokale genommen, und auch die Bearbeitung im ganzen lässt viel zu wünschen übrig. Daher fand denn ein gelehrter Italiener, de Rossi, Professor der orientalischen Sprachen zu Parma, gest. 1825, mannigfach zu ergänzen und zu berichtigen. Er verglich nicht nur die von Kennicott gebrauchten Handschriften von neuem, sondern ausserdem noch 731 anderweitige Manuskripte, 300 sonstige alte Ausgaben und als gründlicher Gelehrter auch die alten Übersetzungen, die Rabbinen, die neueren Forschungen, berücksichtigte die Vokale und Accente, kurz seine Arbeit nahm einen bedeutenden Fortschritt über Kennicott hinaus. Aber eine durchgängige Kollation hat auch er nicht vorgenommen, sondern sich meist auf Stellen beschränkt, wo schon bei Kennicott verschiedene Lesarten bezeichnet waren; sein Werk erschien unter dem Titel: Bernhardi de Rossi Variae lectiones Veteris Testamenti, IV Voll. 4°, Parma 1784—88, dazu Scholia critic.

in V. T. libros, s. supplementa ad varias s. textus lectt., ibid. 1798; cf. Döderlein, Auserlesene theol. Biblioth. IV, 1 ff.; es hat keinen Text, sondern gibt nur Anmerkungen, bei diesen aber ist das Urteil des Verfassers unter strenger Berücksichtigung der philologischen Forschung gefällt. Da das Buch selten ist, so wurden daraus nachmals Auszüge gemacht, besonders von Döderlein und Meisner, Leipz. 1793, Halle 1818 mit einer Vorrede von Knapp, besser ist die Bibel von J. Jahn, Biblia Hebr. dig. et grav. lect. variet. adj., Vienn. 1807, III Voll. 8⁰.

Vierter Abschnitt.

Geschichte der Auslegung.

§ 46.

Übersicht.

Die Auslegung zerfällt in zwei Teile, in die philologische und historische. Der erste Teil wiederum gliedert sich in der geschichtlichen Entwicklung in folgende drei Hauptmassen:

1. Überlieferung der jüdischen Schulen, niedergelegt in alten Übersetzungen.

2. Bearbeitung durch jüdische Gelehrte nach grammatischer, lexikalischer und kommentierender Seite;

3. aus dieser traditionellen Kenntnis ging dann seit Reuchlin die Philologie der christlichen Gelehrten hervor.

Die zweite Seite der philologischen Erklärung besteht in der Vergleichung der verwandten semitischen Dialekte, besonders des aramäischen und arabischen, nebenbei des himjaritischen und äthiopischen. Eine dritte Seite sprachlicher Studien bildet die rationelle Behandlung des Stoffes auf dem Boden der vergleichenden Sprachforschung.

Die andere Hauptseite, die historische Auslegung, ist in sehr ausführlicher Weise dargestellt, teils kürzer in Kommentaren von frühster Zeit an, teils in der Ausbildung der Hilfswissenschaften, der Exegese, der Antiquitäten, der Geschichte, Geographie und Ethnographie, während sie nach der individuellen Seite als psychologische Erklärung auf die einzelnen Verfasser eingeht.

I. Geschichte der Spracherklärung.

1. Die traditionelle Spracherklärung der jüdischen Schulen.

§ 47.

Alte Übersetzungen.

Die alten Übersetzungen sind sämtlich in religiös-kirchlichem Interesse entstanden, haben daher den Zweck, einen treuen, verständlichen Text der heiligen Bücher zu geben für solche, die der Originalsprache nicht mächtig sind, und nach diesem rein kirchlichen Zweck sind sie daher auch zu beurteilen. Geflossen sind dieselben aus der in den jüdischen Schulen durch Tradition fortgepflanzten Kenntnis der althebräischen und chaldäischen Sprache.

Man teilt die alten Übersetzungen in zwei Klassen, in

1. unmittelbare, d. h. solche, die aus dem hebräischen Text geflossen sind, und nur sie haben direkten Wert,

2. mittelbare, d. h. solche, die nicht aus dem Originaltext, sondern aus einer bereits vorhandenen Übersetzung hervorgegangen sind, wie die altlateinische und äthiopische Version z. B. aus der alexandrinischen stammen. Diese Tochterversionen haben zunächst Bedeutung für das Verständnis der Übersetzung, aus der sie geflossen sind, erst mittelbar dann für den hebräischen Text.

Die Übersetzungen, besonders die unmittelbaren, haben ausser dem exegetischen aber auch einen kritischen Wert, sofern sie die

Gestalt des Textes ihrer Zeit darstellen, freilich nicht so sicher wie Handschriften, da stets die verschiedene Manier, den Text wiederzugeben, in Rücksicht gezogen werden muss. Je treuer die Übersetzung, um so grösser ist natürlich ihr kritischer Wert; so gibt z. B. die des Aquila sogar die nota accusativi אֵת durch σὺν wieder.

Die Versionen beginnen mit der alexandrinischen zum Pentateuch im ersten Viertel des 3. Jahrh. v. Chr. Geb., um 285; daran schlossen sich dann die alexandrinischen Übersetzungen der anderen Bücher alten Testamentes, dann folgten die chaldäischen Übersetzungen vom 1. Jahrh. v. Chr. bis ins 6. n. Chr., die altlateinische Itala im 2. Jahrh., die altsyrische Kirchenübersetzung, die Peschito, im Anfange des 3. Jahrh., endlich die Bearbeitung der altlateinischen und die selbständige Übersetzung durch Hieronymus am Ende des 4. Jahrh., die äthiopische aus derselben Zeit, dann die arabischen Übersetzungen, die samaritanisch-arabische des Pentateuchs, die persische Thorahübersetzung u. a.

§ 48.

Die griechische Übersetzung der Septuaginta.

Cf. Humphr. Hody, De Bibliorum textibus originalibus, Oxon. 1705.

Über den Ursprung der alexandrinischen Übersetzung[1]), besonders des Pentateuchs, hat sich ein alter Bericht erhalten, der aber schwerlich ein streng historischer und zuverlässiger ist. Es ist der eines gewissen Aristeas, wie er in den Handschriften heisst, oder Ἀρισταῖος, wie ihn Josephus und Eusebius nennen. Er soll Officier der Leibwache des Königs Ptolemäus Philadelphus (286—246 v. Chr.) gewesen und auf Veranlassung des königlichen Bibliothekars Demetrius Phalereus von jenem mit einem anderen Officier namens Andreas an den Hohenpriester Eleasar gesandt worden sein, um für die königliche Büchersammlung eine alttestamentliche Handschrift des Pentateuchs aus Jerusalem zu holen. Diese Mission behandelt er in einem Brief an seinen Bruder Philokrates, cf. M. Schmidt im Archiv für wissensch. Erforsch. des

---

1) Th. Studer, De vers. al. origine, historia, usu et abusu crit., Bern 1823; Z. Frankel, Vorstudien z. d. Septuaginta, 1841; Aem. Kurz, Aristeae epistula ad Philocr., Bern 1872.

A. T., herausgeg. v. A. Merx, Heft 3, Halle 1868, S. 1 ff.; Mendelssohn im Rhein. Mus. XXX, 631 f. Er verweilt bei der Beschreibung Jerusalems, beim Tempel, bei der Pracht des Kultus, bei der Schilderung der Geschenke, welche Ptolemäus dem Hohenpriester macht, endlich bei dem Manuskripte selbst; es war mit goldenen Buchstaben auf Pergament gezeichnet. Der Brief ist in sehr schwerem Griechisch geschrieben, und der Verfasser war offenbar kein Hellene; das ersieht man deutlich daraus, dass er viele ionische Formen, daneben aber auch gewähltere Ausdrücke, die er aus Rednern entlehnte, anwendet; er war vielmehr ein alexandrinischer Jude, da er Alexandria schlechtweg πόλις nennt und ein Citat aus dem alten Testamente bringt. Das hebräische Manuskript wurde nun kundigen Männern übergeben; man erwählte aus jedem Stamme ihrer sechs, also 72, damit sie den Text ins Griechische übertrügen; diese 72 Gelehrten sind namentlich aufgeführt. Sie verfertigten nach geschehener Beratung auf der Insel Pharos eine Übersetzung und diktierten sie dem Demetrius. Die Version, in 72 Tagen vollendet, wurde dann durch eine Versammlung in Ägypten als richtig anerkannt und in Alexandria aufgestellt. Bei Josephus findet sich dieser Bericht Archäol. XII, 2, 2—14, bei Eusebius Praep. evang. XIII, 12 cf. IX, 6; vgl. auch Clem. Alex. Strom. I, p. 342; Iren. III, 25; Justin. M. Cohort. ad Graec. c. 13, p. 16, Epiphan. de pond. et mens. c. 3. 6. 9—11; Eichh. im Repert. I, 266 ff.; Philo de vita Mosis L. II, p. 659 hat die Zahl 72 nicht, lässt aber die jüdischen Gelehrten auf der Insel Pharos einzeln ihre Übersetzungen vornehmen, die dann bei der Vergleichung wunderbar stimmten. Später verband man beide Nachrichten zu einer Legende; jene 72 Dolmetscher sollen in 72, nach andern in 36 abgesonderten Zellen eingeschlossen gearbeitet haben, aber ihre Übersetzungen waren trotzdem wörtlich dieselben, so Justinus Martyr und Epiphanius. Dabei aber lief noch die Verwechselung mit unter, dass, während Aristeas nur den Pentateuch erwähnt, die Kirchenväter die Übersetzung über das ganze alte Testament ausdehnten.

Nun fragt sich aber, was bleibt bei kritischer Prüfung an dem Berichte übrig? Nach manchen vereinzelten Zweifeln älterer Gelehrten, wie L. de Vives zu Augustin. De civ. Dei XVIII. 42, wurde die Unechtheit des Briefes 1685 durch Hody erwiesen, dann 1705 abermals in dessen Werk De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata genügend dargethan. Seine

Hauptgründe sind folgende: Der Brief soll angeblich von einem heidnischen Hauptmann der Leibwache herrühren, ist aber nach Sprache und Form das Werk eines alexandrinischen Juden und trägt ganz die Spuren jüdischer Frömmigkeit; er ist kein hellenisches, sondern ein hellenistisches Produkt. Sodann enthält er historische Unrichtigkeiten; er setzt voraus, dass die alte Einteilung in zwölf Stämme damals noch bestand, sie hörte aber nach dem Exil auf; auch macht es Schwierigkeit, dass nach Diogenes Laert. V, 78 Demetrius Phalereus sogleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi durch Ptolemäus II. in Haft genommen sein soll; dann müsste also die Übersetzung unter Ptolemäus I. entstanden sein. Ferner ist die Version nicht durch palästinensische, sondern offenbar durch ägyptische Juden veranstaltet, da sie ägyptische Ausdrücke gebraucht. Die Erzählung ist auch sonst reich an Unwahrscheinlichkeiten; so muss es doch auffallen, dass der allerdings auf die Vermehrung der Bibliothek emsig bedachte König das Bedürfnis einer griechischen Übersetzung des hebräischen Gesetzes eher gefühlt haben soll als die Juden selbst, dass er ferner um eine gute Handschrift nach Palästina sendet, dass die Übersetzung diktiert wird u. v. a. Nach allen diesen Gründen ist jener Bericht nicht authentisch, sondern von einem späteren Juden ersichtlich zur Verherrlichung seiner Glaubensgenossen und zu Ehren der Übersetzung verfasst. Der Hauptzweck ist apologetisch: Der Verfasser wollte der alexandrinischen Übersetzung die Ehre vindicieren, dass sie ebenbürtig als aus dem heiligen Geiste stammend neben dem hebräischen Text dastehe.

Jedenfalls ist die Übersetzung und zuerst nur die des Pentateuchs von ägyptischen Juden veranstaltet, um dem eigenen religiös-kirchlichen Bedürfnis zu genügen; denn die seit 320 nach Ägypten geführten Juden waren allmählich ganz vom Verständnis der hebräischen und syrochaldäischen Sprache verdrängt, redeten griechisch und bedurften daher auch einer Übersetzung, besonders des Pentateuchs.

Will man aus dem Bericht das Moment festhalten, dass die Übersetzung in die alexandrinische Bibliothek kam, so ist das wahrscheinlich; denn Aelian Var. Hist. III, 17 und Plutarch Apophth. T. II, p. 189 bestätigen es, dass man seit Ptolemäus Lagi berühmte Gesetze gesammelt habe. Ferner ist die Huld, welche Ptolemäus II. den Juden erwies, indem er z. B. 200000 Israeliten, die durch seinen

Vater als Sklaven nach Ägypten geschleppt waren, loskaufte und freigab, es sind auch die Weihgeschenke durch Ps. LXXII, cf. Jes. XIX, 16—25 historisch beglaubigt; wäre nun die Übersetzung zur Zeit des Demetrius entstanden, so müsste es 285 geschehen sein, wo Ptolemäus Lagi und Philadelphus gemeinschaftlich regierten, da ja der Bibliothekar sofort nach dem Hinscheiden des Ptolemäus I. auf dem Lande (ἐν τῇ χώρᾳ) unter Aufsicht gestellt wurde, wo er, völlig verzagt, am Biss einer Schlange starb; aber wenn die Juden, was das Wahrscheinlichere ist, die Übersetzung auf eigene Hand machten, so fällt ja sein Einfluss gänzlich weg. — Danach würde also der Bericht des Aristeas das Zeitalter sowie die Beschränkung auf den Pentateuch richtig angegeben haben, alles andere aber ist Erfindung, besonders die Zahl 72; denn diese bezieht sich auf die aus Genes. X. herstammende jüdische Meinung, dass es 70 oder 72 Völker gebe; die griechische Sprache war aber Weltsprache, daher die Übersetzung in ihr eine Übersetzung für die 70 oder 72 Völker der Erde; und dass man damals noch so teilte, zeigt Clemens Rom. II, 42: Deus in septuaginta et duas partes divisit omnes populos totius terrae. Zählt man die Genes. X. genannten Völker zusammen und lässt Nimrod und die Philister, welche in einem Zwischensatze stehen, aus, so sind es 70, rechnet man jene mit, 72 Nationen. Diese Variante findet sich dann auch bei der Erklärung des Namens der Septuaginta und bei den Jüngern, die Lukas einführt. Nicht ist die Zahl etwa aus einem ägyptischen Synedrium zu erklären, welches in Alexandria die Übersetzung geprüft hätte. Der Name bedeutet Übersetzung für die 72 Völker der Erde, wurde erst später auf 70 oder 72 Dolmetscher bezogen, und danach ist dann die ganze Legende gemacht. Philo in der Vita Mos. kennt diese Sage, wie es scheint, noch nicht, zwar eine ähnliche, aber nicht mit genauer Angabe der 72, Josephus dagegen kennt sie.

Die älteste Überlieferung erzählt nur von der Übersetzung des Pentateuchs, von derjenigen der übrigen Bücher ist auch nicht einmal eine Sage enthalten; wir sind daher auf blosse Vermutungen hingewiesen. Als um 130 v. Chr. Jesus Sirach übersetzt wurde, scheinen schon drei Abteilungen ins Griechische übertragen gewesen zu sein, ὁ νόμος καὶ αἱ φροφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, woraus aber nicht ohne weiteres folgt, dass damals nun auch bereits jedes einzelne zu diesen Hauptbestandteilen gehörige Buch

griechisch vorhanden war. Nur so viel ist sicher, dass das Buch Daniel zuletzt übersetzt wurde, weil es zuletzt entstand; die alexandrinische Übersetzung zu Daniel wurde erst 1772 in einer tetraplarischen Handschrift der Chisianischen Bibliothek zu Rom aufgefunden, aus der sie Simon de Magistris, 1772 fol., herausgab; sie geht eben so willkürlich mit dem Texte um, cf. v. Lengerke, z. Dan. S. CVI ff., O. F. Fritzsche, Kurzgef. exeget. Handb. z. d. Apokr. d. A. T., I, S. 114, dass man schon von Irenäus und Hippolytus Zeiten an die genauere Version des Theodotion bevorzugte; cf. F. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen, Jen. 1864, p. 101 sqq. Es wurde also zuerst und am besten der Pentateuch übersetzt, dann die Propheten, darauf die Hagiographen und Daniel im besonderen.

Charakter der alexandrinischen Übersetzung.

Die Septuaginta ist in hellenistischer Sprache verfasst, welche hier bei der Übersetzung des Pentateuchs zum ersten Mal als Schriftsprache erscheint. Die Art und Weise der Übersetzung ist bei den einzelnen Büchern sehr verschieden, so dass wir viele Übersetzer annehmen müssen, aber gewisse Elemente sind in allen Stücken gleichmässig in die Augen fallend, namentlich die hellenistische Färbung, die naturgemäss in einer Übersetzung noch bestimmter hervortritt als in einem Original. Der Pentateuch und einige andere Bücher tragen auch Spuren des ägyptischen Ursprungs an sich; es finden sich nicht selten Ausdrücke, die im Koptischen ihre Analogie haben, während man die den Palästinensern eigene Genauigkeit vermisst. Im allgemeinen hatten die Übersetzer des Pentateuchs noch eine bedeutende Sprach- und Sachkenntnis, wie sie oft in überraschendster Weise dokumentieren, aber das ist nicht in allen Abschnitten gleich. Die Übersetzung ist im ganzen nicht philologisch, sondern sie soll lediglich praktischen Zwecken dienen, und daher finden sich auch oft Änderungen des Textes. Ps. VIII, 6 heisst es: מָה־אֱנוֹשׁ · · · · · כִּי תְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים, „Was ist der Mensch, dass du ihn wenig zurücksetzest gegen Gott?“ in der Übersetzung aber steht „gegen die Engel“; cf. Ps. LXXVIII, 25; Dämonen sind in Jes. XIII, 21; XXXIV, 14 hineingetragen; dass die Welt den Engeln übergeben sei, folgt auch aus dem Schluss von Jes. XXV, ist aber ebenfalls wie andre Beziehungen Jes. IX, 12; XIX, 18 hineingelegt; Esther IX, 24 wird Haman ein Μακεδών genannt, ein wahrer Macedonier, woraus

folgt, dass der Übersetzer diese Nation nicht besonders liebte, also wohl im macedonischen Zeitalter lebte.

Die Übersetzung ist also allmählich und durch mehrere Dolmetscher gemacht, es fragt sich aber, wie viele Übersetzer daran gearbeitet haben. Einige haben freilich gemeint, sie rühre von einem Manne her, so auch der jüngere Thiersch, aber schon Hody, Frankel, Vorstudien zur Septuag., 1841, u. a. haben dargethan, dass diese Annahme unhaltbar sei. Um nun hier ein sicheres Urteil zu gewinnen, muss man Abschnitte mit terminis technicis und die Parallelen dazu vergleichen, die dasselbe erzählen, aber im Griechischen dann meist ganz anders übersetzt sind. So ist Exod. XXV—XXXI die Stiftshütte beschrieben und Exod. XXXV —XL, Levit. VIII findet sich die Ausführung dazu; im Original bleiben sich die Ausdrücke in solchen Abschnitten parallel, in der Version dagegen sind sie verschieden; ja, selbst die griechische Übersetzung des Abschnittes Exod. XXXV—XL kann nicht auf einmal entstanden, sondern muss die Arbeit mehrerer sein, daher sie denn auch eine Umstellung des hebräischen Textes gibt. Der Pentateuch und Josua ist wenigstens von drei Personen übersetzt, wahrscheinlich aber waren ihrer noch mehr dabei thätig. Bei anderen Büchern lässt sich dieses Verhältnis noch weniger sicher nachweisen, da sie keine parallelen Texte haben; aber nach Analogie des Pentateuchs und Josua dürfen wir kaum zweifeln, dass auch an jenen mehrere gearbeitet haben.

In der Praefacio der Quaestiones in Genesin sieht schon Hieronymus, dass der Pentateuch am besten wiedergegeben ist; dann folgt nach dem Range der Güte Hiob und die Proverbien, zwar etwas freier, aber doch so übersetzt, dass wir einen guten Sinn erhalten; der Übersetzer des Buches Hiob war sogar in den griechischen Dichtern belesen und bemühte sich offenbar, beim Texte zu bleiben, doch finden sich in seinem Werke auch Zusätze, und bei den wirklich schweren Stellen verlässt uns die Version. Die Proverbia sind fast wie ein Original zu lesen, doch philologisch betrachtet sind sie alle mehr oder minder mangelhaft. Weniger gelungen sind die Übertragungen der eigentlichen Propheten, indessen lässt sich der Schwierigkeiten wegen hier auch kaum eine einigermassen gediegene Übersetzung erwarten; namentlich ist das Buch Jeremiae sehr frei behandelt, wahrscheinlich aber auf dem Grunde einer hebräischen Bearbeitung, welche einen von der Massora ab-

weichenden Text bot. Am mangelhaftesten und spätesten ist Daniel übersetzt, aber auch die Version der Psalmen taugt nicht viel, da diese in historischer Beziehung schwer zu verstehen waren. Einen eigentümlichen Übersetzer verraten auch die Bücher der Chronik; פֶּסַח ist gewöhnlich durch πάσχα wiedergegeben, in der Chronik aber durch φάσεκ. פֶּסַח ist eine Segolatform, heisst eigentlich פֶּסֶח, aber die Segolatformen sind später, daher φάσεκ nach Analogie von Ἄβελ für הֶבֶל.

§ 49.

Geschichte der alexandrinischen Übersetzung bis zum 2. Jh. n. Chr.

Die Übersetzung war aus einem fühlbaren Bedürfnis hervorgegangen und für alle hellenistischen Juden allein brauchbar, seitdem sie die alte Volkssprache verlernt hatten. In den ägyptischen Synagogen wurde zwar zunächst noch das Original vorgelesen, aber das Volk verstand den Text nicht mehr; auch Philo hielt sich nur an die griechische Übersetzung, und selbst Josephus machte von ihr mehr Gebrauch als vom Urtext. Als das hebräische Original nun allmählich auch aus den Schulen verschwand, übertrug man die Vorstellung von der Heiligkeit desselben auf die Übersetzung, und so bildete sich denn jene oben erwähnte Legende von dem Ursprung derselben. Auch bei den palästinensischen Juden fand die Septuaginta Eingang, besonders bei den Hellenisten und namentlich in Caesarea, wo nach Josephus viele Griechen und griechisch gebildete Juden wohnten; hier wurde daher, obgleich die strengen Juden damit nicht zufrieden waren, selbst das Hauptgebet in der Synagoge griechisch gelesen; cf. Buxt. Lex. chald. p. 164. Die neutestamentlichen Schriftsteller, von denen einige wahrscheinlich geborene Palästinenser waren, wie der Verfasser des ältesten Evangeliums, gebrauchen nur die Septuaginta ausser dem Autor des Matthäus-Evangeliums, welcher in den Citaten, die er mehr hat als die übrigen, das hebräische Original benutzt. Selbst der Talmud hat noch die Sage vom göttlich vermittelten Ursprung dieser Version erhalten, obgleich die Talmudisten doch den griechischen Text verwarfen, da die Christen, wie es ihnen schien, Missbrauch damit trieben, d. h. gegen die Juden polemisierten. Solche Streitigkeiten, die bei den Differenzen der Übersetzung und des Grundtextes zu wahren Konflikten führten,

finden wir schon bei Justinus Martyr im Dial. c. Tryph. 68. 71, der wirklich echt und für uns höchst instruktiv ist. Die Talmudisten setzten sogar einen Fasttag an für den Geburtstag der Septuaginta, nämlich den 8. Tag des Monats Tebeth, cf. Tract. Sopherim 1; Meg. Taanith f. 50, c. 2. Aus solchen polemischen Streitigkeiten erklärt sich denn auch der Ursprung anderer Übersetzungen, welche die Fehler der Septuaginta, deren Text sich ausserdem, weil in keiner Weise überwacht, mehr und mehr verderbt hatte, vermeiden wollten.

§ 50.

Ursprung der anderen griechischen Übersetzungen.

Im Laufe des 2. Jahrh. n. Chr. entstanden drei andere griechische Übersetzungen des alten Testamentes, welche alle die alexandrinische Version an Treue übertreffen wollten, daher sich streng an den Originaltext hielten, fremde Zusätze vermieden und oft sklavisch treu selbst die Wortstellung wiedergaben. Die Verfasser sind Aquila, Theodotion und Symmachus; ausserdem aber konnte Origenes noch Fragmente von drei anderen anonymen griechischen Übersetzungen benutzen, welche sich über einzelne Teile des alten Testamentes erstreckten; dies sind bei Origenes die quinta, sexta, septima versio.

1. Aquila. — Cf. Anger, De Onkelo, I. Lips. 1845; Hody, De Biblior. text. original., Oxon. 1705 fol., p. 570—578.

Aquila, griech. Ἀκυλας, im jerusalem. Talmud עקילס, im babylonischen אונקלוס genannt, war ein jüdischer Proselyt, cf. Iren. III, 24, und stammte nach Epiphanius angeblich aus Sinope in Pontus, cf. de pond. et mens. c. 15. Nun findet sich im neuen Testament auch ein Aquila, der ebenfalls ein Pontier heisst, und auch dies hat man auf das Vaterland bezogen, es geht aber auf die römische Familie der Pontii, deren Freigelassener er war; ähnlich dürfte es sich mit unserm Aquila verhalten. Er schrieb eine genaue griechische Übersetzung des alten Testamentes, offenbar im Gegensatz zu der Septuaginta, auf welche sich die Christen beriefen, und zwar um den hellenistischen Juden eine wortgetreue Version zu geben, damit sie bei der Polemik gegen die neue Lehre eine sichere Basis hätten. Daher zogen die Juden sie denn auch jener vor, führten sie in den Synagogengebrauch und benutzten sie bei Lehrstreitigkeiten;

cf. Hieronymus ep. ad Pammach. de optimo genere interpret., Opp. IV, 2. p. 255; ep. 125 ad Damas., II, 567; ep. 138 ad Marcell., II, 707. Origenes, ep. ad African.; Augustin. de civit. Dei XV, 23. Nach Hieronymus in Ezech. III revidierte Aquila sie noch einmal, um sie desto genauer zu machen. Irenaeus, vielleicht schon Justinus Martyr, cf. Dial. c. Tryph. p. 310, kennen sie, und daher muss sie in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. entstanden sein. Die Kirchenväter waren über die neue Übersetzung nicht sehr erfreut, da ihnen durch dieselbe manches angeblich christliche Element im alten Testament genommen wurde. Während z. B. Jes. VII, 14 die alexandrinische Übersetzung עַלְמָה durch παρθένος (בְּתוּלָה) gibt, übersetzt es Aquila durch νεᾶνις, d. h. junge Dirne oder junge Frau. Hieronymus aber nahm Aquila in Schutz gegen die heftigen Anklagen unverständiger Kirchenväter, eines Irenaeus, Eusebius von Caesarea, Philastrius u. a.; cf. ep. 74 ad Marcell. Opp. IV, 2, 61: Iam pridem cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit, et ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio; in Ezech. III. Aquilae secunda editio, quam Hebraei κατ' ἀκρίβειαν nominant. Die Übersetzung würde die wichtigste von allen sein, wäre sie erhalten und nicht bis auf winzige Fragmente verloren gegangen.

2. Theodotion, griech. Θεοδοτίων, bisweilen auch Θεόδοτος.

Hieronymus zu Jes. XXXVIII sagt, Symmachus habe dem Theodotion nachgeahmt, Symmachus in Theodotionis scita transiit, auch Irenaeus nennt ihn, aber den Symmachus nicht, Theodotion lebte daher vor Symmachus und war nach Iren. adv. haer. III, 24 (bei Euseb. V, 8) ein jüdischer Proselyt aus Ephesus, nach Hieronymus (catal. scriptt. eccl. c. 54. Comment. in Habac. III) und Eusebius ein Ebionit, cf. Epiphan. de pond. et mens. c. 17. Da er wie dem Irenäus (um 177), so auch dem Justinus Martyr (um 160) bekannt ist, muss er vor 160 geschrieben haben; cf. Stroth in Eichh. Repert. II, S. 75 ff. Er schloss sich nicht an Aquila, sondern an die Septuaginta an, änderte diese nur, wo es notwendig schien, und behielt sogar einige hebräische Ausdrücke bei, welche in die damalige hellenistische Sprache übergegangen waren, so z. B. φεγγὼλ oder φεγγούλ. Levit. VII, 18 פִּגּוּל; μεσφάα, das. XIII, 6 מִסְפַּחַת; θάβελ, das. XVIII, 23; XX, 12 תֶּבֶל; ζέμμα. das. XVIII, 17; XX, 14 זִמָּה; ἔδδιμ, Jes. LXIV, 5 עִדִּים, u. a. Wegen seiner Annäherung an

die Septuaginta ergänzte Origenes den Text derselben in seiner Hexapla aus Theodotion, und die Kirche nahm die Danielübersetzung dieses Interpreten allgemein in Gebrauch.

3. Symmachus, griech. Σύμμαχος.

Nach Eusebius, hist. eccl. VI. 17; demonstr. evang. VII, 1, und Hieronymus, Comment. zu Habac. III. Catal. scriptt. eccl. de Origene, war Symmachus ein Ebionit. cf. Assemani, Bibl. Oriental. II, p. 278; III, 1. p. 17. Er suchte den Text des Originales in reiner und klarer griechischer Ausdrucksweise wiederzugeben; dabei ist seine Übersetzung, die schon von den Alten versio perspicua, aperta, manifesta, admirabilis genannt wird, zwar hellenistisch, steht aber doch dem griechischen Sprachtypus nahe. Bisweilen paraphrasiert dieselbe, auch wird dogmatisch Auffälliges leicht geändert, cf. Genes. I, 27 καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν. Ps. XLIV, 24 ἱνατί ὡς ὑπνῶν εἶ, δέσποτα; cf. Thieme, Disput. de puritate Symmachi, Lips. 1735; Hody, a. a. O., S. 585—589.

4. Dazu kommen drei anonyme Übersetzungen, deren Verfasser bereits Hieronymus nicht mehr kannte; cf. Epiphan. de pond. et mens. c. 17; Euseb. hist. eccl. IV, 16; Hieron. praef ad Orig. Homil. in Cant. cant.; Comment. in Tit. III; Hody, a. a. O., p. 590 ff. Auch sie versuchten wieder der Septuaginta, dem Aquila, Theodotion und Symmachus gegenüber eine getreuere Übersetzung, doch nur bei einzelnen Büchern; denn keine dieser Versionen, die in der Hexapla als quinta, sexta und septima auftreten, scheint über das ganze alte Testament sich erstreckt zu haben. Die Sexta verrät Habac. III, 13 einen christlichen Ursprung, die Verfasser waren aber wohl alle, da sie das Hebräische verstanden, Judenchristen.

Alle diese späteren Übersetzungen kennen wir nur aus Fragmenten, die sich teils bei den Kirchenvätern finden. teils in den hexaplarischen Texten, welche die Septuaginta aus der Hexapla des Origenes mit Scholien gaben. — Die Christen benutzten die alexandrinische Übersetzung, die Juden die des Aquila, kehrten aber später zum hebräischen und chaldäischen Text zurück, und daher ist auch von der Interpretation des Aquila die grössere Masse verloren gegangen.

§ 51.

Geschichte der alexandrinischen Übersetzung seit dem 3. Jahrh.

Bei dem fast ausschliesslichen Gebrauch der alexandrinischen Übersetzung in allen christlichen Gemeinden besonders der griechisch redenden Länder war der Text derselben infolge häufiger Abschriften durch Versetzung, Auslassung, Glossen arg verderbt. Fehler des Textes finden sich schon bei Citaten des Philo und Josephus, mehr noch bei Justinus Martyr, und zur Zeit des Origenes war der Text endlich so entstellt, dass er in verschiedenen Gegenden auch ein ganz anderer war. Dazu kam weiter, dass in den häufigen Disputationen gelehrter Juden mit christlichen Lehrern die ersteren die Übersetzung der Septuaginta, weil ungenau, dem Originale nicht entsprechend, nicht anerkennen wollten. Dies bewog den Origenes, Kritiker der griechischen Übersetzung zu werden. Er wollte zum Gebrauch bei Disputationen einen Text schaffen, der dem hebräischen genau entspräche, und diesen polemisch-apologetischen Hauptzweck seiner Arbeit spricht er selbst aus in dem Brief an Julius Africanus p. 16 f.: Ταῦτα δέ φημι, οὐχὶ ὄκνῳ τοῦ ἐρευνᾷν καὶ τὰς κατὰ Ἰουδαίους γραφὰς, καὶ πάσας τὰς ἡμετέρας ταῖς ἐκείνων συγκρίνειν καὶ ὁρᾷν τὰς ἐν αὐταῖς διαφοράς· εἰ μὴ φορτικὸν γοῦν εἰπεῖν, ἐπὶ πολὺ τοῦτο, ὅση δύναμις, πεποιήκαμεν· γυμνάζοντες αὐτῶν τὸν νοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐκδόσεσι καὶ ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν, μετὰ τοῦ ποσῶς μᾶλλον ἀσκεῖν τὴν ἑρμηνείαν τῶν ο', ἵνα μή τι παραχαράττειν δοκοίημεν ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαις, καὶ προφάσεις διδῶμεν τοῖς ζητοῦσιν ἀφορμὰς, ἐθέλουσι τοὺς ἐν μέσῳ συκοφαντεῖν καὶ τῶν διαφαινομένων ἐν τῷ κοινῷ κατηγορεῖν· ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις, ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι, μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις, εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις· τοιαύτης γὰρ οὔσης ἡμῶν τε πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζετήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ' ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας, ὡς τ' ἀληθῆ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας. Hätte er den Text der Septuaginta revidieren wollen, so hätte er anders verfahren, gute Handschriften vergleichen und emendieren müssen; aber dies that er nicht; er suchte zu zeigen, nicht wie die Alexandriner übersetzt hätten, sondern wie sie hätten übersetzen müssen. Origenes hat jahrelangen Fleiss auf seine Arbeit

verwandt und bereiste Syrien und Palästina, um Material zu sammeln. Er fand die oben erwähnten griechischen Übersetzungen und brachte 231, als er sich in Tyrus aufhielt, sein grosses Werk zustande, welches den Titel Hexapla, τὰ ἑξαπλᾶ, d. i. sechsfacher Bibeltext, führt. In sechs Kolumnen schrieb er zunächst den hebräischen Text, daneben denselben mit griechischen Buchstaben, dann die Übersetzung des Aquila, da sie am getreusten ist, viertens den Text des Symmachus, daneben den der Septuaginta und endlich sechstens die Version des Theodotion, so weit er sie hatte. In drei anderen Kolumnen, die aber nicht durchgingen, standen die anonymen Übersetzungen, doch findet sich der Ausdruck Enneapla nirgends, wohl aber Octapla, τὰ ὀκταπλᾶ, τὸ ὀκτασέλιδον, Heptapla nur in der syrisch-hexaplarischen Übersetzung zu II. Reg. XVI, 2 und in der Unterschrift dieses Buches. Epiphanius de pond. et mens. c. 19; haer. 64, 3 erwähnt nur die Benutzung der Quinta und Sexta, und aus Eusebius hist. eccl. VI, 16 dürfen wir folgern, dass die siebente nur in den Psalmen gegeben war; sie findet sich auch nur, aber nicht einmal sicher, zu Ps. XLIX, 3 angeführt. Nach Montfaucon, Praeliminaria in Hexapla Origenis, p. 17, umfasste die Quinta und Sexta nur den Pentateuch, die zwölf kleinen Propheten, Psalmen und das hohe Lied, die siebente nur die Psalmen und kleinen Propheten. Anderweitige kritische Beigaben sind mit τὸ Ἑβραϊκὸν oder ὁ Ἑβραῖος, ὁ Σύρος und τὸ Σαμαρειτικὸν bezeichnet; mit ersterem kann vielleicht ein unbekanntes hebräisches Targum gemeint sein, letzteres bezieht sich auf die samaritanische Pentateuchversion, da von den 43 aufgenommenen Stellen 36 mit dieser übereinstimmen, während der Syrer mit der Peschito wiederum nicht identisch, sondern eine eigene uns unbekannte Interpretation gewesen zu sein scheint. Alle diese Übersetzungen stellte er nun zusammen, damit jeder Kenner sofort imstande sei, das Verhältnis der in der Kirche gebräuchlichen zu den andern Versionen beurteilen zu können, und verfuhr dabei folgendermassen: Mit Hilfe gelehrter Juden ging er das hebräische Original Wort für Wort durch und bezeichnete, was im Hebräischen nicht, dagegen in der Septuaginta stand, mit dem Obelos, ∾, auch — oder ÷; was im Hebräischen, aber nicht in der Septuaginta gegeben war, trug er aus Theodotion, wenn dieser es nicht hatte, aus Aquila oder Symmachus nach und bezeichnete es durch den Asteriskos ⋇, auch ※ vor dem Wort oder Satz und durch

zwei Punkte dahinter. Ausserdem setzte er Lemnisken ÷ und Hypolemnisken ⟶, über deren Bedeutung wir jedoch nichts Sicheres wissen, cf. Redepenning, Origenes, II, S. 171. In der Einleitung zu seinem Werke gab er eine Geschichte der Übersetzung, Prolegomena und Anmerkungen.

Die Kirchenväter nennen, wie gesagt, die Zusammenstellung des Origenes Biblia hexapla, seltener tetrapla, τὰ τετραπλᾶ, so dass der hebräische Text in doppelter Form nicht gezählt wäre, aber auch octapla, wenn zwei der anonymen Übersetzungen konkurrierten. Indessen hat man gezweifelt, ob diese Auffassung der Bezeichnungen die richtige sei. Man erwartet dann doch auch enneapla, das aber findet sich nicht, und so bildete sich eine doppelte Ansicht der Gelehrten; einige nehmen an, Hexapla, Octapla und Tetrapla sei dasselbe Werk, so Eichhorn, Jahn u. a., andere dagegen behaupten, Origenes habe zwei Werke verfasst, zuerst ein kleineres, die Biblia tetrapla, bloss Übersetzungen, dann eine Erweiterung mit Hinzufügung des hebräischen Textes und anderer Versionen, so Bernh. v. Montfaucon, Holmes, de Wette u. a., oder aber man lässt auch das kleinere Werk einer späteren Zeit angehören, cf. Redepenning, a. a. O., II, S. 175 ff. Man kann für diese Auffassung Eusebius in der hist. eccl. VI, 16 und Hieronymus in der Praefacio zur Chronik anführen, aber keine dieser Stellen spricht deutlich, und spätere Scholien können auf einem Missverständnis beruhen.

Das Werk des Origenes war ein sehr voluminöses und kostbares und wurde deshalb nicht abgeschrieben, sondern nur im Autograph aufbewahrt. Es kam fünfzig Jahre nach dem Tode des Verfassers nach Caesarea in Palästina, wo es in die Bibliothek des Pamphilus gelangte, und wurde hier noch von Hieronymus gefunden und benutzt; nachher ist es spurlos verschwunden, vielleicht 653 bei der Eroberung Caesareas durch die Araber vernichtet, aber Pamphilus und Eusebius hatten aus dem grossen Werk die Übersetzung der Septuaginta mit den gemachten Verbesserungen, wahrscheinlich auch mit Scholien aus anderen Versionen an Rande, abschreiben lassen, und dieser Text wurde dann vervielfältigt, so dass es seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts eine doppelte Recension der Septuaginta in der Kirche gab, die κοινὴ ἔκδοσις, d. i. der überlieferte Text, wie er vor Origenes war, und den hexaplarischen, d. h. denjenigen Text, der mit des Origenes Änderungen aus

der Hexapla geflossen war. Beide Texte wurden abgeschrieben und verbessert, der hexaplarische bald ohne Zeichen, bald mit Verwechslung derselben, bald mit Hineinziehung der Scholien, kurz, es entstand bald abermals grosse Verwirrung, und in dieser verwilderten Gestalt ist der Text auf uns gekommen. Petrus Morinus war es, der in der Sixtinischen Ausgabe der Septuaginta, Rom 1587, eine Kritik versuchte, dann Jo. Drusius, Vet. interpretum Graec. in totum V. Test. etc. fragmenta coll., versa et notis illustr., Arnh. 1622, und Bernh. de Montfaucon, Hexapl. Origenis quae supersunt multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nobilio (i. e. P. Morino) et J. Drusio edita fuerint: ex Mss. et ex libris editis eruit et notis illustravit. Accedunt opuscula quaedam Origenis anecdota et ad calcem Lexicon Hebr. ex Veterum interpretationibus concinn. itemque Lex. Graec. etc., Par. 1714. Nach Montfaucon haben sich dann viele Neuere um den Text verdient gemacht, so Semler, Scharfenberg, Döderlein, Matthäi, Schleusner, Spohn und Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt etc. concinnavit, em. et mult. part. auxit, II Voll., Oxon. 1867—74, 4°.

§ 52.

Fortsetzung der Geschichte der alexandr. Übersetzung.

Origenes war nicht der einzige Kritiker der alten Kirche, sondern auch andere Männer nach ihm stellten Versuche an, den Text der Septuaginta zu bessern.

1. Noch im Laufe des 3. Jahrh. bearbeitete der antiochenische Presbyter Lucianus (gest. 311) den Text der alexandrinischen Übersetzung und erhielt Beifall mit seinem Werk; sein Text wird bald Λουκιανός, bald im Gegensatz zu dem des Origenes κοινὴ genannt, cf. Hieron. ep. ad Sunniam et Fretelam. II, 627: In quo illud breviter admoneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesar. Eusebius omnesque Graeciae tractatores κοινήν, i. e. communem, appellant atque vulgatam, et a plerisque nunc Λουκιανὸς dicitur; aliam LXX interpretum, quae in ἐξαπλοῖς codicibus reperitur; cf. Suidas s. v. Λουκιανός nach Simeon Metaphrasta; Nicetas, Prooem. Comm. in Psalm., und soll in den Gemeinden von Antiochien bis Konstantinopel verbreitet gewesen sein; cf. Hieronymus, Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem: Constantinopolis usque Antiochiam

Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.

2. Der ägyptische Bischof Hesychius unternahm seine Recension der Septuaginta im Anfange des 4. Jahrh.; sie erhielt namentlich in den ägyptischen Gemeinden grosses Ansehen, doch haben wir über das bei ihrer Veranstaltung eingeschlagene Verfahren nur Vermutungen; cf. Decretum Gelasii.

3. Basilius der Grosse besorgte für seinen Privatgebrauch eine richtige Abschrift, indessen kennen wir diese Arbeit nur aus der Angabe des Syncellus Chronogr. p. 203: Ἐν ἑνὶ ἀντιγράφῳ λίαν ἠκριβωμένῳ ἐκ τῆς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας ἐλθόντι εἰς ἐμὲ βιβλιοθήκης, ἐν ᾧ καὶ ἐπεγέγραπτο, ὡς ὁ μέγας καὶ θεῖος Βασίλειος τὰ, ἐξ ὧν ἐκεῖνο ἀπεγράφη, ἀντιβαλὼν θιορθώσατο βιβλία.

Niemand aber erzielte solch ein Resultat, dass der ursprüngliche Text wiederhergestellt worden wäre, vielmehr ist derselbe in den Handschriften und bis auf unsere Zeit mehr oder weniger getrübt. Die Aufgabe für den Kritiker stellt sich nun so, dass er die verschiedenen Stadien der Entwicklung des Textes unterscheiden, die κοινὴ ἔκδοσις aussondern, die Citate bei Josephus etc. bis Origenes verfolgen, dann den hexaplarischen Text, darauf auch die des Lucian und Hesychius ausscheiden müsste, aber die Lösung dieser Aufgabe ist sehr schwer, ja fast unmöglich.

Was die Überlieferung des Textes anlangt, so haben wir zwei Handschriften, die sich über die ganze Bibel erstrecken, nämlich den codex Vaticanus in Rom, B, und den codex Alexandrinus im britischen Museum in London, A. Mit dem codex Vaticanus verwandt ist der codex Sinaiticus. Der codex Vaticanus rührt aus dem 4., der alexandrinische aus dem 5. Jahrh. her, aber der erstere ist schwer zu entziffern, da die Schriftzüge oft verblichen und erst bei Anwendung chemischer Mittel lesbar sind; der Kardinal Angelo Mai (gest. 1854) hat ihn untersucht, indessen nur eine Vorarbeit geliefert; C. Vercellone und Jos. Cozza haben ihn 1857, 1868 ff. herausgegeben, aber nicht genau genug. Den codex Alexandrinus edierte J. E. Grabe, Oxon. 1707—1719, 4 Voll. fol., und 1720—29, 8 Voll. 8°; verbessert wurde der Text dieser Ausgabe durch Fr. Field, Oxon. 1859, 8°; dann gab ihn J. J. Breitinger, Tig. 1730—32, 4 Voll. 4°. und die Biblia s. quadrilinguia V. T. — accur. Ch. Reineccio, Lips. 1750 f., zuletzt verglich ihn H. H. Baber, der dann

auch einen Abdruck mit nach der Originalhandschrift gegossenen Lettern besorgte, Lond. 1816—1828, 4 Voll. fol. Nach diesen beiden Hauptmanuskripten unterscheidet man zwei Familien des Textes der Septuaginta, und zwar stellt uns der Vaticanus die bessere, richtigere Form dar, während der Alexandrinus vielfach interpoliert ist; aber eine vollständige Kollation beider ist noch nicht vorgenommen.

Der gedruckte Text der Septuaginta ordnet sich nach vier Hauptausgaben:

1. Der Text der Complutensischen Polyglotte, 1514—17, ist ohne Wert; ihn aber geben auch die Polyglotten von Antwerpen, 1569 ff., von Heidelberg, 1586, 1599, 1616, von Hamburg (Dav. Wolder), 1596, und von Paris, 1645 fol. Besser ist

2. die Aldinische Ausgabe, Biblia Graec., Venet. in aedib. Aldi et Andreae soceri, 1518 fol., zugrunde gelegt in den Editionen Argentorati ap. Wolph. Cephalaeum (cur. Loniceri) 1526, mit neuem Titel und umgedruckter Vorrede, 1529; Basil. per Jo. Hervag, c. praef. Th. Melanchth., 1545, ibid, per Nic. Brylinger, 1550, mit neuem Titel 1582; Francofurt. ap. Andr. Wechel. haer., 1597.

3. Die Sixtinische Ausgabe, auf Betrieb des Papstes Sixtus V. zustande gebracht, erschien Rom 1587; sie gibt, leider nicht genau, den cod. Vatican. und Varianten; cf. Stroth in Eichh. Repert. V, 105. Wo der Codex lückenhaft ist (Gen. I—XLVII, Ps. CV—CXXXVII u. d. Bb. d. Makk. fehlen), sind codex Venetus und cod. Cardin. Carafae, beide nicht sehr alt, zugrunde gelegt. Diesen Text geben, wenn auch nicht immer rein, die meisten Ausgaben; so die von Lamb. Bos, Franek., 1709, welche sich besonders durch ihren Variantenreichtum auszeichnet, und die von Const. Tischendorf, Leipz. 1850, ed. IV. 1869, welche zahlreiche Druckfehler beseitigt und die Lesarten der drei ältesten Handschriften, des cod. Alex., des cod. Ephraemi Syri (ed. Const. Tischendorf, Lips. 1845) und des cod. Friederico-Augustanus (ed. Const. Tischendorf, Lips. 1846), beifügt. Der cod. Fried.-Aug. enthält Fragmente des später von Tischendorf vollständiger aufgefundenen cod. Sinaiticus (ed. Const. Tischendorf, Petersb. 1862, 4 Voll. fol.). Einen schätzenswerten Variantenapparat enthält auch die ebenfalls nach der Sixtina veranstaltete Ausgabe von Rob. Holmes und Jac. Parsons, Oxon. 1798—1825, 5 Voll. fol., cf. Henke, Arch. f. d. n. Kgesch. IV, 1, S. 95 ff.

4. Der vierte Haupttext ist dargestellt in der Ausgabe von

Jo. Ernst Grabe nach dem cod. Alexandr., Oxon. 1707—1720; leider starb Grabe vor der Vollendung und hatte daher nicht mehr Zeit, die Änderungen zu erklären; Franz Lee besorgte die Fortsetzung des Druckes; cf. Eichh. Einl. I. § 181; Breitinger, Zürich 1730, folgt dieser Ausgabe und gibt eine Variantensammlung.

Für das grammatische Verständnis der Septuaginta ist nur nebenbei in den Schriften über die hellenistische Sprache einiges gegeben, so bei Planck und Winer, aber noch keine eigentliche Grammatik. Lexikalisch ist bereits mehr geleistet. Wir haben zunächst zwei Konkordanzen, die eine von Conr. Kircher, Francof. 1607, 4°, ausgehend vom Hebräischen und bemerkend, welche griechische Formel für die hebräische gebraucht ist, die andre von Abr. Trommius, Amst. et Trajan. ad Rhen. 1718, 2 Voll. fol., vom griechischen Text ausgehend. Diese beiden Werke wurden ohne rechte Ordnung und Kritik zum Lexikon verarbeitet durch J. Ch. Biel im Novus thesaurus, ed. E. H. Mutzenbecher, Hag. Com. 1779. 1780, 3 Voll. 8°, und durch J. F. Schleusner, Lips. 1820. Anfänge zum Besseren bieten J. F. Fischer, 1758; C. G. Bretschneider, 1805; J. G. Kreyssig, 1809—1814, und E. G. A. Böckel, 1820; recht brauchbar ist Ch. Abr. Wahls Clavis librorum V. T. apocryph., Lips. 1853, 4°.

Anhang.

In neuerer Zeit hat man in Venedig auf der St. Markus-Bibliothek eine griechische Übersetzung gefunden, die sogen. versio Veneta, welche den Pentateuch, die Proverbien, Ruth, das hohe Lied, den Koheleth, die Klagelieder, Jeremias und Daniel umfasst. Zuerst wies der Katalog der Marciana von 1740 auf sie hin; dann edierte sie d'Ansse de Villoison mit Ausschluss des Pentateuchs, von dem er nur einige Fragmente brachte, Strassbg. 1784, 8°; erst 1790. 91 gab Ch. Fr. Ammon den gesamten Pentateuch heraus; da jedoch beide Publikationen nur mangelhafte Leistungen waren, veranstalte O. Gebhardt eine neue Ausgabe: Graecus Venetus, Lips. 1875, 8°. Der Übersetzer benutzte den hebräischen Text nach Art eines Aquila, oft noch sklavischer, daher trägt die Version einen affektierten Charakter, bald ist sie barbarisch, bald phrasenhaft; selbst darin folgte der Interpret seiner Vorlage, dass er seine 362 Pergamentblätter in der Ordnung von hinten nach vorn beschrieb. Es lag ihm ein punktierter Text zugrunde, von dem er jedoch nicht selten abweicht, und er selbst war ein byzantinischer

Jude des 14. oder 15. Jh.; cf. Ammon, De versionis V. T. Venetae usu et indole et aetate, Erlang. 1791, 8°; Pfannkuche in Eichh. allg. Biblioth. der bibl. Litterat., VII, 193 ff.

§ 53.

Die ältere lateinische Übersetzung oder die Itala.

Über den Ursprung, das Alter und die Anzahl der ältesten lateinischen Übersetzungen haben sich keine Nachrichten erhalten. Nachdem aber das Christentum schon seit Mitte des 1. Jahrh. sich im Abendlande ausgebreitet hatte, entstanden höchst wahrscheinlich frühzeitig in verschiedenen Gegenden Interpretationen des alten Testamentes, daher denn später auch mit Recht vermutet wurde, dass jeder, der ein griechisches Manuskript besass und sich getraute, es zu übertragen, es auch gethan haben werde; im Zeitalter des Augustinus, um 400, gab es mehrere lateinische Übersetzungen in der Kirche, alles Tochterversionen der alexandrinischen, eine aber erfreute sich besonders der Anerkennung, da sie deutlich und wortgetreu war; cf. Augustin. de doct. christ. II, 11: Ut enim cuivis primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari; c. 15: In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Der Name Itala müsste vom afrikanischen Standpunkte gebildet sein; denn schwerlich werden die Italer sie so genannt haben; aber da er nur einmal vorkommt, fällt er auf. Bentley, Casley, Ernesti u. a. wollten lesen „illa"; Potter (b. Marsh, Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis' Einleitung, I, S. 215), Kreyssig, Observationes philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25, Lips. 1802, p. 10, Eichh. Einl., 3. Aufl. I, S. 701, dagegen vermuteten scharfsinniger, dass bei Augustinus ursprünglich „interpretationibus usitata" gestanden habe; da das eine Wort dann mit den Buchstaben beginnt, mit denen das andere schliesst, habe der Abschreiber diese zweimal zu setzenden Zeichen einmal ausgelassen, es entstand itata und daraus dann bei erneuter Abschrift, weil es so keinen Sinn gibt, itala. Eichhorn nahm diese Hypothese um so bereitwilliger auf, als er aus der Sprache erklärt, die Version sei in Afrika entstanden, aber die Barbarismen erklären sich ebenso gut aus der Übersetzung nach der Septuaginta. Notwendig ist die

Konjektur jedenfalls nicht, wenn auch gut; die Übersetzung konnte recht wohl von den Afrikanern Itala genannt werden. Über das Alter und Vaterland dieser Version ist nichts überliefert; wenn der Name Itala richtig wäre, so entstand sie in Italien; aber darauf ist wenig zu geben, da er nur einmal vorkommt; in Italien war die Sprache der Gebildeten, ja vielfach selbst die Verkehrssprache das Griechische geworden, sogar Rom war eine Graeca urbs, cf. C. P. Caspary, Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Christiania 1875, Bd. 3, S. 285 ff., 451 ff.; Clemens Romanus schrieb griechisch, ebenso Modestus um 170 und der Presbyter Caius um 210, cf. Hieron. de vir. ill. 33 ff., 53; hier war also das Bedürfnis einer lateinischen Bibelinterpretation, da man ja nicht wohl annehmen kann, sie sei für das gemeine und ungelehrte Volk berechnet gewesen, weniger fühlbar als im prokonsularischen Afrika, wo das Lateinische allmählich die herrschende Sprache geworden war, cf. Plinius, H. N. XVIII, 3, 22; doch kann die Itala dann trotzdem in Italien für die afrikanischen Christen geschrieben, sie kann auch berechnet gewesen sein, die neue Lehre in solche Landschaften Italiens tragen zu helfen, welche der griechischen Bildung und dem grossen Verkehr ferner standen, kurz, es ist mit all solchen Vermutungen über die ursprüngliche Heimat dieser Übersetzung eben nichts Sicheres festzustellen. — Entstanden ist sie aus der κοινὴ ἔκδοσις, denn sie gibt deren Text sklavisch genau wieder und drückt sogar Schreibfehler aus; so heisst es Ps. XVII, 14: „Satt sind ihre Söhne, und ihren Überfluss lassen sie ihren Kindern"; da hatte der Abschreiber statt υἱέων geschrieben ὑῶν, und das übersetzt die Itala: „Sie sind gesättigt in Schweinefleisch". Die Übersetzung ist daher wichtig für die Kritik der Septuaginta, doch besitzen wir dieselbe nur stückweise, vom alten Testament vollständig allein den Psalter, das Buch Esther und das 3. Buch Esra, die Bücher Tobi und Judith. Die beste Sammlung der Fragmente gab der Mauriner Petrus Sabatier: Bibliorum s. latinae versiones antiquae s. vetus italica et caeterae quaecunque in codd. mscr. et antiquorum libris reperiri potuerunt. Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri, Remis 1739—1749, 3 Voll. fol., mit neuem Titel, Par. Franc. Didot, 1751, 3 Voll. fol. Nachher gab Fr. Münter Bruchstücke aus einem Würzburger Palimpsest, Hafn. 1819, 4°, heraus, die auch Ern. Ranke in seinem Par Palimpsestorum Wirceburgensium, Vindob. 1871, 4°, veöffentlichte; letzterer machte vorher be-

reits aus einer ehemals Weingartner Handschrift Fragmenta —. Editio libri repet., cui accedit appendix, Vindob. 1868, 4°, bekannt, cf. Albr. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lat. Bib.-Übers., Wien 1868; Tischendorf, Anecdota s. et prof. Ed. II., Lips. 1861, 4°; W. Schum in Stud. u. Krit. 1876, S. 121 ff.; Vet. antehieronym. versionis l. II Regg. fragmenta Vindob., ed. Jos. Haupt, Vindob. 1877; Analecta grammatica edd. J. ab Eichenfeld et St. Endlicher, Vindob. 1837, p. IX. Besonders vgl. Leo Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879, 4°; hinsichtlich des Sprachidioms H. Rönsch, Itala und Vulgata, etc. Marb. u. Leipz. 1869; derselbe in Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theol. 1875, S. 425 ff.; 1876, S. 287 ff., 397 ff.; 1881, S. 198 ff.

§ 54.

Hieronymus und die Vulgata.

Durch häufige Abschriften war der Text der alten lateinischen Übersetzung bald verderbt; es gab zur Zeit des Hieronymus tot exemplaria quot codices; cf. praef. in Jos.: . . . . . maxime quum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices et unus quisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est; praef. in Evangg. Daher suchte er, Origenes nacheifernd, diesem Übel abzuhelfen. Er bearbeitete den altlateinischen Text auf dem Grunde des hexaplarischen. Zuerst nahm er das neue Testament vor und ging dann bei seinem Aufenthalt in Rom, 383, an den Psalter. Die verbesserte Übersetzung wurde zu Rom in der Kirche gebraucht und hiess Psalterium Romanum. Doch genügte diese Arbeit dem Hieronymus noch nicht; sie war eilig und flüchtig, cursim, und ohne kritische Methode vollbracht; daher revidierte er den Psalter noch einmal und nun nach der genauen Methode des Origenes und mit dessen kritischen Zeichen. Dies Werk erhielt Beifall in der gallischen Kirche und ist das Psalterium Gallicanum; cf. Hieron. praef. ad edit. poster. Psalmorum; Apol. adv. Rufin. II, 24; ep. 28. ad Lucin., IV, 2, p. 574; ep. 135 ad Sunn. et Fret., II, 627. In derselben Weise verbesserte er dann den Hiob, die Proverbien, den Koheleth, das hohe Lied und die Chronik; cf. praef. in Job.; diese Bücher nennt er selbst in seiner Apologie gegen Rufinus, und von ihnen haben wir auch nur eine doppelte Vorrede, nämlich eine zu der Verbesserung und eine zum selbständigen Text. Aber schon bei

seinen Lebzeiten ging durch einen uns nicht näher bekannten Betrug der grösste Teil dieser Arbeiten zugrunde, cf. ep. 94. ad Augustin. Gedruckt sind von dieser Bearbeitung des alten lateinischen Textes durch Hieronymus drei Stücke besonders, nämlich die beiden Psalter und Hiob; die Psalmen im Psalterium quincuplex, Paris 1509, fol., beide Psalterien und Hiob in Hieronym. Bibliotheca divina, ed. Mart. I, 1186 sqq.

Des Hieronymus eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original, die Vulgata.

Die ältere Version nach Hieronymus genügte immer noch nicht, teils wegen der ursprünglichen Mängel der Septuaginta, teils wegen der Eigenart der ersten Übertragung ins Lateinische. Daher ermahnten die Freunde den Hieronymus, eine neue Übersetzung aus dem Urtext zu liefern; cf. Hieron. praef. ad Pentat. Er war bereit und begann das Werk um 385 mit den Büchern der Könige und beendete es 405 mit Daniel, Esther und Jeremia, zugleich die apokryphischen Stücke der letzteren Bücher aufnehmend, aber durch Obelisken geschieden; nicht übersetzte er Jesus Sirach, die Sapientia und die Bücher der Makkabäer.

Hieronymus teilte den Text in grössere und kleinere Abschnitte, cola und commata, um das Studium und die Citate zu erleichtern. Vorauf schickte er einen Prologus galeatus, in welchem er die Geschichte seines Unternehmens erzählt, seine Hilfsmittel nennt und seine Arbeit gegen Verunglimpfungen zu schützen sucht, wie sie seine Bearbeitung der älteren Übersetzung bereits durch Rufinus, den Presbyter von Aquileia, erfahren hatte. Er erklärt den polemisch-apologetischen Zweck seiner Interpretation und gibt Aufschluss über sein Verfahren. Er legte überall den hebräischen Text zugrunde, verglich die ältere griechische Übersetzung nach der Hexapla des Origenes und brachte so durch Fleiss, Beharrlichkeit und gesunden kritischen Verstand ein Werk zustande, welches alle andern alten Übersetzungen weitaus übertrifft. Aus seinem Verkehr mit den Juden, seiner von den Rabbinen erlangten hebräischen Sprachkenntnis erklärt es sich, dass sein Text sich eng an den massorethischen anschliesst und an die recipierte rabbinische Auslegung. Der Ton ist fliessend und deutlich; aber trotz all dieser Vorzüge erhielt die Übersetzung nicht sogleich allgemeine Anerkennung. Die abendländische Kirche hatte sich an den Buchstaben der Itala gewöhnt, anderen schien das Ansehen der Septuaginta

durch Hieronymus herabgesetzt, besonders aber sprachen praktische Bedenken gegen ihn. Rufinus griff ihn natürlich abermals an, aber selbst Augustinus, ein Mann von besserer Richtung, hatte seine praktischen Einwendungen dagegen, dass den Gemeinden ein neuer Text gegeben werde; cf. Hieron. praef. post. in Job.: Tanta est vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices, quam emendatos; Augustin. Opp. ed. Bened. Tom. II, ep. 28. 71. 73. Erst in der Folgezeit wurde sein Werk immer allgemeiner gebraucht, im 6. Jahrh. hatte es sich in den römischen Gemeinden eingebürgert, und Gregor der Grosse (gest. 604) legte bei seiner Erklärung des Buches Hiob diese Übersetzung zugrunde, indem er freilich in der Vorrede sagt: novam translationem dissero, sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Cassiodorius hatte sich für sie erklärt de instit. div. litt. 12, und Isidorus Hispalensis (gest. 636) schreibt de div. offic. I, 12: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, cf. Hraban. Maur. de instit. cleric. II, 54. Vgl. auch M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieron., Breslau 1861; W. Nowack, die Bedeutung des Hieron. f. d. alttest. Textkritik, Göttingen 1875.

Doch durch Abschriften und Vergleiche mit der alten lateinischen Übersetzung wurde auch sie verderbt, und schon zur Zeit Karls des Grossen gab es verschiedene Texte; Alkuin revidierte die Codices und liess seinem Herrn bei der Kaiserkrönung, am 1. Januar 801, ein Exemplar der emendierten Vulgata vorlegen. Um dieselbe Zeit veranstaltete auch Theodulf, der Bischof von Orléans 787—821, eine kritische Bearbeitung des Textes, cf. Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theol. 1881, S. 122 ff., darauf im 11. Jahrh. Lanfrank von Canterbury, um 1109 der Abt von Citeaux, Stephan II., um 1150 der Kardinal Nicolaus. Seit dem 12. Jahrh. entstanden Handschriften mit kritischen, auch exegetischen Anmerkungen, die sogenannten Correctoria biblica, zunächst das Correctorium Parisiense zu Paris, auch Senonense genannt, da es der Erzbischof von Sens für Gallien anerkannte, dann das der Dominikaner, um 1240 unter Leitung des Hugo a S. Caro angefertigt, darauf das der Minoriten. Roger Baco in seiner Ep. ad Clementem IV. pap. nennt den Text dieser ohne alle Methode vorgenom-

menen Arbeiten pro maiori parte horribiliter corruptum (in exemplari vulgato h. e. Parisiensi), und da wir ihm in dieser Sache ein vollgültiges Urteil zutrauen dürfen, so ist es erklärlich, dass durch die Correctoria die Verderbnis des Textes nicht aufgehalten, sondern eher vergrössert wurde, und dass ein fast verwilderter Text in die Zeit des Bücherdrucks gelangte.

Die Vulgata war das erste Buch, welches gedruckt wurde; die ältesten Ausgaben erschienen noch ohne Jahreszahl und Druckort, die älteste, welche diese Notizen enthält, ist die Mainzer von 1462. Nachher wurde die lateinische Bibel oft gedruckt, auch kritisch bearbeitet, z. B. in der Ausgabe von Brixen 1496; besser jedoch ist die Ausgabe des Robert Stephanus, Par. 1527, erweitert 1540. Eine zweite Hauptausgabe erfolgte durch J. Hentenius, Loeben 1547, 2. Aufl. 1573.

Die römische Kirche hatte 1546 auf dem Konzil zu Trident die Vulgata für die authentische Übersetzung der Kirche erklärt, d. h. für diejenige Version, welche gleiche Zuverlässigkeit mit dem Original habe, und auch bereits eine authentische Ausgabe für notwendig erklärt, also eine Ausgabe ohne jeden Fehler. Eine solche editio authentica erschien unter Sixtus V. 1590; es ist die editio Sixtina, für welche d. d. kal. Mart. 1589 die Konstitution Aeternus ille erlassen war; diese, welche für immer in Kraft bleiben sollte, erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus und gebot bei Strafe nur sie und ohne jede Änderung abzudrucken. Aber kaum war der Druck vollendet, so entdeckte man dennoch Fehler, welche Verbesserungen forderten; man half sich durch Radieren und Korrigieren mit der Feder sowie durch neugedruckte aufgeklebte Zettelchen, — ein Vornehmen, über welches die Protestanten weidlich spöttelten. Es blieb, namentlich da auch der Jesuit Bellarmin aus Hass gegen Sixtus und aus Ehrgeiz, sich an einer authentischen Vulgata zu verewigen, gegen die Sixtina zu Felde zog, nichts übrig, als dies immerhin ehrenwerte litterarische Erzeugnis einzustampfen, und nun erschien 1592 eine zweite authentische Ausgabe unter Clemens VIII., die Biblia s. vulg. editionis. Rom. ex typogr. Apost. Vat., fol., oder nach dem zweiten gestochenen Titel: Biblia s. vulg. edit. Sixti V. P. M. jussu recogn. atque ed.; der Name Clemens VIII. erscheint erst auf dem Titelblatt späterer Ausgaben. Diese Clementina oder Sixtino-Clementina

wurde nun die authentische Bibelübersetzung der katholischen Kirche, und aus ihr flossen daher alle späteren Drucke, obgleich sie weit mehr Fehler enthält als die Sixtina[1], so dass selbst Bellarmin in seiner Vorrede nur zu behaupten wagt, sie sei pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerlos, aber unter allen bisherigen doch die reinste Textausgabe. Da nun aber das Tridentinum beschlossen hatte, dass mit dieser Edition die Sache erledigt sein sollte, da ferner die Konstitution Sixtus' verbot, hinfort Varianten zur Vulgata zu sammeln, so unterblieb in der katholischen Kirche jede eigentliche Kritik, aber auch von protestantischer Seite geschah nichts für die lateinische Bibel. Richard Bentley wollte sie im Anfang des 18. Jahrh. mit dem neuen Testament zusammen kritisch herausgeben, doch kam das Unternehmen wegen der grossen damit verbundenen Schwierigkeiten nicht zustande. — Vgl. G. Riegler. Kritische Gesch. d. Vulg., Sulzbach 1820; Leander van Ess, Pragmatisch-kritische Gesch. d. Vulg., Tübing. 1824; Fr. Kaulen, Gesch. d. Vulg., Mainz 1868., dessen Handbuch zur Vulg., das. 1870; als kritische Sammelwerke verdienen Erwähnung: Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. Minorum, Col. Agripp. 1710, und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit, Rom. 1860—64. Der Barnabit Vercellone gab auch die neueste Ausgabe der Vulgata, Rom. 1861, 4⁰.

§ 55.

Chaldäische Übersetzungen.

Die chaldäischen Übersetzungen führen den Namen Targum, תַּרְגּוּם vom Pael תַּרְגֵּם, dolmetschen; gewöhnlich werden sie als chaldäische Paraphrasen bezeichnet, was zwar auf die älteren, besseren nicht passt, wohl aber auf die späteren. Sie sind von babylonischen oder palästinensischen Juden ausgegangen in einer Zeit, wo das Volk die althebräische Sprache nicht mehr verstand,

---

1) Cf. Bellum Papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam editionem, auct. Thoma James, Lond. 1600.

wo man die heilige Schrift daher in den Synagogen zwar noch vorlas, aber durch eine beigefügte chaldäische Übersetzung erläuterte. Deshalb sind denn auch solche Stücke zuerst und am häufigsten übersetzt, welche vornehmlich für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren. Nach einer jüdischen Sage sind diese Interpretationen zuerst mündlich überliefert und dann aufgeschrieben, und das ist auch ein ganz natürlicher Verlauf, da ja der Vorleser zunächst frei übertragen musste; erst als dann solche Übertragungen eine gewisse Autorität erlangt hatten, fixierte man sie; cf. Megilla c. 4. § 10. ed. Surenhus. II, 402: Historia Rubenis legitur sed non exponitur (sc. chaldaice); historia Tamaris legitur et exponitur; Maimonides, Hilcoth Thephillin, c. 12; R. Azarja und El. Levita bei Bartolocci, Bibl. Rabb. I, 406 ff.; Walton, Prolegg. XI, 7. Mit dieser Annahme erledigt sich auch der Streit über das Zeitalter dieser Übersetzungen; in mündlicher Form sind sie alt, in schriftlicher Fixierung zum Teil recht jung. Einer der Interpreten soll blind gewesen sein, d. h. er war Autor einer mündlichen Version. Jo. Morinus, Exercitatt. bibl. p. 321 ff., Eichhorn, Einleit. II, § 213, u. a. leugneten auch das Alter der mündlichen Übersetzung, doch sind ihre Einwendungen bereits von A. Pfeiffer, Crit. sacra, c. 8, sect. 2, qu. 1, Opp. II, 576 und de Targg. p. 869, von Wolf, Carpzov, Jahn u. a. widerlegt. Onkelos und Jonathan ben Usiel sollen schon im 1. Jahrh. v. Chr. gelebt haben; ob es jedoch zur Zeit Jesu auch schon Aufzeichnungen des Textes in chaldäischer Sprache gab, ist fraglich. — Die älteren Übersetzungen sind in reinerem Chaldäisch verfasst, sind genauer als die späteren und haben exegetischen und kritischen Wert; je jünger sie sind, desto mehr ist die Diktion mit Zusätzen oft abenteuerlicher Art untermischt. Dazu aber kommt eine andere Schwierigkeit: der Text wurde nämlich zuerst ohne Punkte überliefert, dann setzte man später die Vokale darunter, aber nicht mit der Sorgfalt, welche man in hebräischen Handschriften anwandte, und auch nicht regelmässig. Erst die Herausgeber des gedruckten Textes haben eine gewisse Konsequenz hinein gebracht.

Man kennt elf chaldäische Übersetzungen. Sie erstrecken sich über das ganze alte Testament ausser Daniel, Esra und Nehemia; so haben wir 3 oder richtiger 2 Übersetzungen des Pentateuchs, eine zu den Propheten, eine zu den poetischen Büchern, den Psalmen, Hiob und den Proverbien, eine zu den Megilloth,

ausserdem zwei zu Esther, eine zu den Zusätzen in Esther, eine zur Chronik.

1. Der älteste Übersetzer des Pentateuchs war Onkelos. Er wird nur im babylonischen Talmud und zwar an vier Stellen erwähnt, aber die Angaben über Person und Zeitalter sind so schwankend, dass aus ihnen deutlich hervorgeht, die Talmudisten selbst wussten nichts Sicheres über ihn. Er soll ein Schüler des Hillel gewesen sein, des Grossvaters des Gamliel, der ein Lehrer des Paulus war. cf. B. Sohar sect. אחרי מות ad Levit. XVIII, 4. col. 131., vielleicht ist diese Nachricht jedoch nur erfunden, um ihn zu ehren; denn nach allen Kriterien war er kein Palästinenser, sondern ein babylonischer Jude; daher ist er auch nur im Talmud von Babel erwähnt und seine Sprache klassisch-babylonisch. Er übersetzte einfach, ohne paraphrastische Zusätze und gibt gewöhnlich den richtigen Sinn wieder, so dass seine Übersetzung unter allen chaldäischen die beste ist, obgleich auch sie sich Erklärungen der Tropen, Beseitigung der Anthropopathismen, der Obscönitäten und mancherlei Umschreibungen erlaubt. Herausgegeben wurde sie zuerst Bologna 1482 fol. mit dem hebräischen Text und dem Kommentar von Raschi, dann in den rabbinischen und Polyglottenbibeln. Vgl. Winer, De Onkeloso eiusque paraphrasi chald., Lips. 1820; Levy in Geigers Ztschr. f. jüd. Theol., V, 2; Anger, De Onkelo, Leipz. 1846; Schönfelder, Onkelos und die Peschito, München 1869.

2. Ein zweites Targum des Pentateuchs soll herrühren von Jonathan ben Usiel, von dem wir eine Übersetzung der Propheten besitzen; aber beide Werke können unmöglich denselben Verfasser haben. Der Interpret der Propheten gehört einer älteren Zeit an und soll nicht viel jünger gewesen sein als Onkelos, während der Pentateuch des Pseudojonathan erst mehrere Jahrhunderte nach Christus entstanden sein kann; denn Num. XXIV, 19 schiebt der Übersetzer Konstantinopel, Num. XXIV, 24 die Longobarden ein, in der Völkertafel die Türken; er lebte also im 5. Jahrhundert. Über dies Targum von Jerusalem, wie man die Arbeit Pseudojonathans auch wohl genannt hat, vgl. Winer, De Jonathanis in Pentat. paraphr. chald. specimen, I, Erlang. 1823, 4⁰; J. H. Petermann, De duabus Pentat. paraphrasibus Chald. P. I.: de indole paraphraseos, quae Jonathanis esse dicitur, Berol. 1829. Herausgegeben wurde es zuerst mit dem hebräischen Text, dem Targum des

Onkelos und Raschis Kommentar durch Ascher Phorins., Vened. 1590. 1594, 8⁰; dann Han. 1614, 8⁰; Amst. 1640, 4⁰; Prag 1646, 8⁰; Lond. Polygl. Bd. IV.

3. Das dritte Targum über den Pentateuch ist das von Jerusalem; es ist jedoch vom vorigen nicht verschieden, sondern besteht nur aus Fragmenten desselben.

4. Wichtiger ist das Targum über die prophetae priores und posteriores, welches dem Jonathan ben Usiel beigelegt wird. Nach dem Talmud war dieser Gelehrte ein Schüler des Rabbi Hillel, Mitschüler Simeons des Gerechten und Gamaliels, cf. Baba Bathra f. 134. c. 1 (vgl. Succa fol. 28. c. 1), lebte also im 1. Jahrh. v. Chr. Nach andern soll er seine Erklärung von Haggai, Sacharja und Maleachi erhalten haben; cf. Megilla f. 3. c. 1. Alle Kriterien weisen uns auch hier auf ein frühes Zeitalter; der Charakter der Interpretation weicht jedoch nicht unbedeutend von Onkelos und der Peschito ab, und deshalb haben manche Forscher, wie Morinus, Eichhorn u. a., das Alter derselben in Zweifel gezogen; indessen erklären sich die Differenzen, wenn man eine frühere bloss mündliche und eine spätere schriftliche Übersetzung annimmt. Der Verfasser löst oftmals Bilder auf, schiebt spätere Vorstellungen und rabbinische Sagen ein, gerät also ins Paraphrastische, cf. Gesenius, Kommentar üb. Jesaj. I, 65—68; Einleitg. § 11. — Auch über die Propheten scheint man ein Targum von Jerusalem gehabt zu haben, also ein späteres Erzeugnis; bei Sacharja XII, 10 fand Bruns, cf. Eichh. Rep. XV, p. 174, wenigstens ein Fragment daraus.

5. Die Targumim über die Psalmen, Hiob und die Proverbien sollen von Rabbi Joseph dem Blinden, dem Lehrer der Schule zu Sura in Babylonien, also aus dem 3. Jahrh., herrühren und seine Schüler dieselben aufgeschrieben haben; in seiner jetzigen Gestalt ist aber das Ganze nicht von einem Verfasser; das Targum über die Psalmen, cf. die rabbin. Bibeln, die Polygl. u. in Giustinianis Polygl. Ps., Gen. 1516, kompiliert oft mehrere Versionen, das über Hiob, ed. Jo. Terentius, Franek. 1663, paraphrasiert und schiebt legendenartige Erklärungen ein, das über die Proverbien ist der Peschito verwandt; herausgeg. wurde es Leiria 1492; cf. Dathe, De ratione consensus vers. Chald. et Syr. Prov. Salom., Lips. 1764.

6. Noch weniger Wert haben die übrigen Targumim, namentlich die über die fünf Megilloth (Ruth, Esther, Klagelieder, Koheleth und das hohe Lied), von denen besonders diejenigen über

den Koheleth und das hohe Lied stark paraphrasieren; abgedruckt sind sie in den rabbin. Bibeln, den Polyglotten und in der Ausg. d. hebr. Textes m. d. Komm. des Raschi, Vened. 1524. — Ausserdem gibt es noch zwei Targumim über Esther, eins über die apokryphischen Zusätze dieses Buches und eins über die Chronik; letzteres, erst in neuerer Zeit gefunden, wurde nach einem Erfurter Codex 1680. 1683 von M. F. Beck ediert, dann e Cod. Cantab. durch Dav. Wilkins, Amsterd. 1715. Alle diese späteren chaldäischen Übersetzungen sind schlecht und anonym. Eine gute Ausgabe der ältesten chald. Bibelübersetzungen besorgte P. de Lagarde, Hagiographa chaldaice, Lips. 1873.

§ 56.

Von der samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs.

Auch die Samaritaner verlernten bald das Althebräische und bedurften somit einer Erklärung ihres Pentateuchs. Sie besitzen daher eine Übersetzung dieses Werkes nach ihrer Nationalrecension in samaritanischer Sprache. Verfasser und Alter dieser Version sind unbekannt, aber schon Origenes kannte eine griechische Übersetzung der Samaritaner, welche aus dieser samaritanischen hervorgegangen war. Sie hält sich genau an den Text und zeigt Verwandtschaft mit Onkelos, was man bald aus gleichen exegetischen Grundsätzen, bald aus Benutzung des Onkelos, bald aus Interpolation nach demselben erklärt hat, denn auch sonst finden sich Einschaltungen, wie die doppelten Lesarten zeigen. Sie ist wegen des geringen Umfangs der Litteratur nur schwer zu verstehen. Gedruckt wurde sie zuerst in der Pariser, dann, korrigiert durch Lightfoot, in der Londoner Polyglotte, doch liegt auch hier noch der Text sehr im Argen; eine kritische Ausgabe versuchte H. Petermann, Pentateuchus Samaritanus. Ad fid. ll. mscr. ap. Nablusianos rep. ed. et varias lectiones adscr., Fasc. I. Genesis. Berol. 1872, 4°; in hebräischer Quadratschrift wurde sie ediert durch Ad. Brüll, Das samaritanische Targum zum Pentat., Frankf. a. M. 1875. Vgl. Gesenius, De Pent. Sam., p. 18 ff.; Winer, De versionis Pent. Sam. indole Lips. 1817; Sam. Kohn, Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner, Leipz. 1876, S. 99 ff.

§ 57.

Von den syrischen Übersetzungen.

Die syrischen Übersetzungen des alten Testamentes sind sämtlich christlichen Ursprungs, verfasst zum Gebrauch der syrischen Christen, teils unmittelbare, teils mittelbare Versionen, erstere aus dem hebräischen Text, letztere aus der Septuaginta geflossen.

1. Die älteste syrische Kirchenübersetzung ist die Peschito, פשיטתא, d. i. die einfache, wörtlich treue im Gegensatz zur umschreibenden Übersetzung, d. i. מִדְרָשׁ. Sie ist die allgemeine Kirchenversion aller syrischen Parteien und soll nach der heimischen Sage sehr alt sein; Thaddäus soll sie für die Bekehrten von Edessa haben anfertigen lassen; jedenfalls war sie zur Zeit des Ephräm Syrus (gest. 378) lange Zeit im Gebrauch der Gemeinden; cf. v. Lengerke, Comm. cr. de Ephr. Syr., p. 10 ff. Sie muss daher spätestens im Anfange des 3. oder aber am Ende des 2. Jahrh. entstanden sein, und darauf weist auch der beschränkte Kanon des neuen Testamentes, von welchem die Apokalypse, der 2. Br. Petri, der 2. u. 3. Br. Johannis und der Brief Judae fehlen. Der Verfasser war ein Christ, wie sich aus der Behandlung solcher Stellen ergibt, welche dogmatische Bedeutung haben; so setzt er z. B. Jes. VII, 14—16 „Jungfrau"; cf. Gesenius' Comm. zu Jes. Einl. § 12; aber er war doch wohl ein geborener Jude, da man bei den übrigen Christen eine solche Kenntnis des Hebräischen, wie sie für das Werk nötig war, nicht wohl voraussetzen darf. Die Version ist aus dem hebräischen Original geflossen, aber mit Benutzung der Septuaginta, der Tradition und der chaldäischen Übersetzung. Sie ist im ganzen treu, aber nach den einzelnen Büchern von verschiedenem Wert. Am besten ist der Pentateuch wiedergegeben, andere, schwierigere Bücher sind weniger geraten, besonders die Propheten und Psalmen sind mangelhaft. Herausgegeben ist sie in der Pariser und Londoner Polyglotte, einzeln mit Varianten von Lee, Lond. 1823; der Pentateuch von G. G. Kirsch, Lips. 1787; die Psalmen von Thom. Erpenius, Lugd. B. 1625. notas philol. et critic. addidit F. A. Dathe, Hal. 1768. Kritische Untersuchungen über die Peschito sind von Hirzel, De Pentat. vers. Syr., quam vocant Peschito, indole, Lips. 1825, in Bezug auf die kleinen Propheten von Credner, De prophetarum min. vers. Syr., quam Peschito vocant, indole, Gott. 1827, angestellt worden.

2. Alle anderen syrischen Übersetzungen sind nur mittelbar aus der alexandrinischen Version entstanden. Dahin gehört zunächst

a. die hexaplarisch-syrische Übersetzung, d. i. die Version nach dem hexaplarischen Text der Septuaginta, welche Paul. der Bischof von Tella, 616 n. Chr. auf Betrieb des Patriarchen Athanasius von Antiochien für die Monophysiten schrieb. Sie ist bei der unbedingten Treue, mit welcher sie dem hexaplarischen Texte folgt, ein schätzenswertes Hilfsmittel zur Wiederherstellung desselben. Jeremias und Ezechiel nach ihr wurden von Matth. Norberg herausgegeben, Cod. Syr. hexapl. Ambrosiano-Mediolan. ed. et lat. vers. a., Lond. Goth. 1787, grössere Teile von H. Middeldorpf, Cod. Syr. hexapl. lib. IV. Reg. e cod. Paris., Jes., XII proph. min., Prov., Job, Cant., Threni, Eccles. e cod. Mediol. ed. et comm. illustr., Berol., 2 P., 1835.

b. Die philoxenianische Übersetzung wurde auf Veranlassung des monophysischen Bischofs Xenajas oder Philoxenus von Mabug (485—518 n. Chr. cf. Asseman., Bibl. Or. II, S. 10 ff.) am Ende des 5. Jahrh. von dem Chorbischof Polykarp verfasst, ist aber nicht näher bekannt und scheint nur einen Teil des alten Testamentes umfasst zu haben; die philoxenianische Übersetzung des neuen Testamentes, von der die Evangelien 508 vollendet waren, verbesserte 616 Thomas von Charkel, d. i. Heraklea, cf. Assem., a. a. O., S. 90 ff., 334., zu Alexandrien im Kloster der Antonianer nach griechischen Manuskripten.

c. Eine dritte Übersetzung, die des Abulfaragius, wird den westlichen Syrern zugeschrieben; man nannte sie nach Pocockes Lesart die versio figurata, cf. Pococke, Spec. histor. Arabum, p. 184; Abulpharagii Histor. dynast. p. 100. Das ist jedoch ein Schreibfehler; vgl. (nach E. Renaudot, Perpet. de la foi, V. 554) Sylv. de Sacy in Eichhorns Allg. Biblioth. VIII, 588; Jahn, Einl. II., Vorr. VI ff. Es ist statt des Sinnes: et alteram figuratam juxta LXX etc. zu lesen et alteram secundum LXX dictam; für وصاحب الصور السبعينيين, wie Pococke meinte, vielmehr صاحب صور والسبعينيين. Es ist offenbar dieselbe Übersetzung, die sich auch in Pariser Handschriften findet, den Pentateuch und Daniel umfasst und im 8. Jahrh. durch Jakob von Edessa aus dem Griechischen übertragen wurde, im Grunde wohl nur eine Revision der älteren Übersetzung nach der Septuaginta; cf. Hävernick I, 2, 64. 66.; Rhode, Gregor. Barhebr. Schol. in Ps. V. et XVIII, p. 76; Herbst. I, 203,

§ 58.

Arabische Übersetzungen.

Arabische Übersetzungen des alten Testamentes entstanden, als das Arabische Weltsprache in Babylonien und Syrien sowie in Nordafrika und einem Teil von Spanien wurde. Dieselben sind teils unmittelbar, teils mittelbar, letztere gewöhnlich aus dem Syrischen geflossen.

1. Die älteste und wichtigste wurde verfasst von dem Rabbi Saadia ha-Gaon Fajumensis, d. i. aus Fajum, dem alten Phitom in Ägypten; er war, wie sein Titel zeigt, Vorsteher der jüdischen Schule zu Sura in Babylonien, starb i. J. 942, ist berühmt als erster hebräischer Grammatiker und Lexikograph und verfasste seine Übersetzung für das leichtere Verständnis seiner Glaubensgenossen. Wahrscheinlich erstreckte sie sich über das gesamte alte Testament, es haben sich jedoch nur Teile davon erhalten. Der Pentateuch erschien als Pent. Hebr.-Chald.-Pers.-Arab, mit hebräischen Lettern gedruckt, bereits 1546 in Konstantinopel; cf. Wolf, Bibl. Hebr. II, p. 354; Adler, Bibl.-krit. Reise, S. 221. Über den Pentateuch der Polyglotten vergl. Schnurrer, De Pentat. Arab. Polyglott., Tubing. 1780, 4°. Aus der Leydener Hdschr. arab. 377 veröffentlichte P. de Lagarde die Übersetzung der Genesis und des Exodus, s. dessen Materialien zur Kritik und Gesch. d. Pent. I, Leipz. 1867. Der Jesaja wurde aus einem Manuskript der bodlej. Bibliothek durch H. E. G. Paulus, Jen. 1790. 1791, herausgegeben; da jedoch das Arabische daselbst mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, so finden sich zahlreiche Fehler, welche nachmals erst die Kommentatoren des Jesaja, besonders Rosenmüller und Gesenius, verbesserten. Hiob und die Psalmen sind in Oxforder Handschriften erhalten, beide hat Ewald in Auszügen mitgeteilt in Ewald und Dukes' Beiträgen zur Gesch. d. ältesten Auslegung und Spracherklärung des alten Testamentes, Stuttg. 1844, 2 Bde. — Die Übersetzung Saadias ist paraphrastisch, löst Bilder auf, entfernt Anthropopathismen, schiebt targumische und rabbinische Erklärungen ein, aber nicht so geschmacklos wie die späteren chaldäischen Paraphrasen, und schliesst sich im übrigen an einen punktierten Text an.

2. Eine zweite unmittelbare Übersetzung des Pentateuchs rührt von einem mauritanischen Juden des 13. Jahrh. her und wurde

nach einem Leydener in hebräischen Charakteren geschriebenen Manuskript 1622 von Erpenius ediert, daher gewöhnlich Arabs Erpenii genannt; cf. Hottinger, Thes. philol., Tigur. 1659, p. 267 ff.

3. Auch die Übersetzung des Buches Josua in den Polyglotten ist eine unmittelbare, aber anonym überliefert; sie rührt von einem Juden des 10. oder 11. Jahrh. her; unmittelbar aus dem Original ist ferner übersetzt das Stück I. Reg. XII bis II. Reg. XII, 16 der Polyglotten, während Nehem. I bis IX, 27 nachmals von einem Christen aus dem Syrischen interpoliert ist; cf. Rödiger, De origine et indole arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo, Hal. 1829, p. 48 ff., 95 ff., 58 ff., 108 ff.

4. Eine dem massorethischen Texte folgende Übersetzung der Genesis, der Psalmen und des Daniel schrieb in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. der Jude Saadia ben Levi Asnekoth aus Marokko; cf. Wolf, Bibl. Hebr., III, p. 863; Döderlein in Eichh. Repert. II, S. 153 ff.

5. Die Pentateuchversion des Abu-Saʿîd, eines Samaritaners im 11. oder 12. Jahrh., floss nach de Sacy, Mémoires de l'acad. des inscript. T. XLIX, p. 1—199, nach Gesenius, De Pentat. Samar. p. 19 ff., nach Juynboll, Comment. de vers. Arab. Sam. in dessen Orientalia II, p. 130 ff. aus dem samaritanischen Texte des Pentateuchs mit Benutzung des hebräischen Textes, des Saadia und der samaritanischen Übersetzung, während Sam. Kohn, Zur Sprache, Litterat. u. Dogmat. d. Samarit., Leipz. 1876, S. 134 ff., die samaritanische Übersetzung nach Abu-Saʿîd, welcher mit Zuziehung des Saadia direkt aus dem hebräischen Original übersetzt habe, arabisiert sein lässt. S. bei Eichh. Einl. II, S. 267 ff.; die Genesis, Exod. u. Levitic. veröffentlichte nach drei Manuskripten Abr. Kuenen, Lugd. B. 1851. 1854.

Die übrigen arabischen Übersetzungen in den Polyglotten sind nur mittelbar unter Zurateziehung und mit Benutzung der syrischen und alexandrinischen Version entstanden; noch andre flossen aus der Vulgata und aus dem Koptischen.

§ 59.

Die persische und äthiopische Übersetzung.

Die persische Übersetzung des Pentateuchs in dem Konstantinopler Polyglottenpentateuch v. 1546, dann daraus im IV. T. der

Londoner Polyglotte ist nach dem Urtext von Rabbi Jakob ben Joseph, genannt Tawûs, in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. veranstaltet. Sie ist wortgetreu nach Art eines Aquila, berücksichtigt Onkelos und Saadia, liebt Euphemismen und vermeidet Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Vgl. Rosenmüller, De vers. Pentateuchi Persica comment., Lips. 1813; Lorsbach in d. Jen. Littztg. 1816, No. 58. Alex. Kohut, Kritische Beleuchtg. der pers. Pentat.-Übers., Leipz. u. Heidelbg. 1871.

Die äthiopische Übersetzung ist aus der Septuaginta geflossen, der sie meist sklavisch treu folgt; sie ist in der Geez-Sprache abgefasst und frühestens im 4. Jahrh. entstanden. Nachdem bereits einzelne Bruchstücke im Drucke erschienen waren, edierte A. Dillmann den Oktateuch, Leipz. 1853, die Bücher der Könige das. 1861—71.

Die ägyptischen Übersetzungen, welche uns in den verschiedenen Dialekten, dem koptischen oder memphitischen, dem sahidischen oder thebäischen und dem basmurischen erhalten sind, schliessen sich ebenso wie die armenische Version des Mesrob (gest. 19. Febr. 441) an die alexandrinische Recension der Septuaginta, im Daniel an Theodotion an und haben für das alte Testament so wenig Wert wie die georgische und die altslavische Übersetzung.

§ 60.

Polyglotten.

Biblia polyglotta heissen diejenigen Ausgaben, in welchen neben dem hebräischen Text mehrere der alten Übersetzungen abgedruckt sind. Wir haben vier eigentliche Polyglotten:

1. Die älteste ist die Complutensische, genannt nach dem Druckort Complutum, d. i. Alcalà de Henarez, besorgt unter Aufsicht und auf Kosten des Kardinals Franz Ximenes de Cisneros, Erzbischofs von Toledo und Kanzlers von Kastilien (gest. 1517) bei Arn. Wilh. de Brocario. Unter den Gelehrten, welche von 1513 bis 1517 an der Arbeit teilnahmen, sind besonders Demetrius Dukas aus Kreta, Ael. Ant. von Lebrixa, Diego Lopez de Stunica, Ferd. Nunnez de Guzman und Alph. von Zamora zu erwähnen. Von den sechs Folianten, welche das Werk umfasst, enthalten die vier ersten das alte, der fünfte das neue Testament, der letzte ein

hebräisch-chaldäisches Lexikon nebst Grammatik und anderen Beigaben. Neben dem hebräischen Text steht das Targum des Onkelos zum Pentateuch, die Septuaginta und die Vulgata. Das Ganze, erst 1520 mit besonderer Erlaubnis Leos X. veröffentlicht, ist noch höchst unvollkommen, aber da einmal das Buch an und für sich zu den ältesten Drucken gehört, sodann nur in 600 Exemplaren erschien, so gehört es zu den grössten litterarischen Seltenheiten. Der Preis betrug anfangs $3^1/_2$ Dukaten, während man jetzt 1000 Mark und mehr dafür zahlt.

2. Die Antwerpener Polyglotte wird, da sie auf Kosten Philipps II. erschien, auch Biblia regia genannt. Sie wurde zu Antwerpen durch Christoph Plantin 1567—72 in 8 Bänden fol. unter der obersten Aufsicht des gelehrten Theologen Benedictus Arias, genannt Montanus, gedruckt. In den ersten vier Bänden steht das alttestamentliche Original mit Änderungen aus Onkelos und den anderen Targumim, die Vulgata, die Septuaginta mit eigener lateinischer Version, der 5. Band gibt das neue Testament mit Beifügung der Peschito, die drei letzten Folianten enthalten einen Apparatus philologicus. Das Werk ist jetzt ebenfalls selten, da es nur in 500 Exemplaren erschien.

3. Die Pariser Polyglotte ist die prächtigste, aber wissenschaftlich unbedeutendste; sie erschien 1629—45 in 10 Bänden grossfol. bei Ant. Vitré, auf Kosten des Parlamentsadvokaten Guy Michel le Jay durch mehrere Gelehrte bearbeitet, und bringt in den ersten vier Bänden nur Abdrücke der Antwerpener Bibel. Sie enthält die Peschito, die arabische Übersetzung, die samaritanische des Pentateuchs, auch den samaritanischen Pentateuch selbst und zu jeder semitischen Übersetzung eine besondere lateinische.

4. Die Londoner Polyglotte, herausgegeben von Brian Walton, ist die beste. Unterstützt wurde Walton, später Bischof von Chester, bei seiner Arbeit durch Edm. Castellus, Ed. Pococke, Thom. Hyde, Dudley Loftus, Abr. Wheloc, Thom. Gravius, Sam. Clericus (Clarke) und andere Orientalisten. Das Werk umfasst 6, mit Wörterbüchern 8 Bde. fol. und ward 1657 (bei Th. Roycroft, London) vollendet. In einzelnen Stücken ist es freilich nur ein Nachdruck der Pariser Polyglotte, aber doch korrekter als diese; neu gegeben wurde die äthiopische Übersetzung des Psalters und hohen Liedes, ausserdem neben dem hebr. Text mit der Antwerpener Interlinearversion der samaritan. Pentat., die Septuaginta nach der

röm. Ausgabe von 1587 mit Varr. des Cod. Alex., die Fragmente der Itala nach Flam. Nobilius, die Vulgata mit den Besserungen des Lukas von Brügge, die Peschito, die arab. Version, die Targumim nach Buxtorf und die samaritan. Übers. des Pentat., jede mit lateinischer Interpretation. Die vier ersten Bände umfassen das alte Testament, der fünfte das neue, der sechste den antiquarisch-kritischen Apparat. Voran geht der gelehrte Prologus Waltons, den Anhang bildet das Lexicon heptaglotton von Edm. Castellus, 2 Bde. fol., Lond. 1669.

Die uneigentlichen Polyglotten.

a. Die Heidelberger Polyglotte des alten Testamentes, wahrscheinlich besorgt von Bonav. Corn. Bertram, erschien 1586 bei Commelin; sie gibt ausser dem Grundtext nur die Septuaginta und Vulgata nebst der lateinischen Übersetzung der Biblia regia.

b. Die Hamburger Polyglotte erschien 1587 durch Elias Hutter bei J. Lucius als hebräische Bibel mit durch den Druck hervorgehobenen Radikalen; 1596 besorgte Dav. Wolder dazu eine Zusammenstellung des griechischen Textes beider Testamente, der Vulgata, der lateinischen Interpretation des Pagninus zum alten, des Beza zum neuen Testament und der deutschen Übersetzung Luthers in vier Kolumnen.

c. Die Nürnberger Polyglotte des Elias Hutter, ein altes Testament in 6 Sprachen, erschien bis zum Buche Ruth 1599 fol.; sie bringt auf der linken Seite den hebräischen zwischen dem chaldäischen und griechischen, auf der rechten den Lutherschen zwischen dem lateinischen und einem andern neueren Text.

d. Die Leipziger Polyglotte, die Biblia quadrilingua curante Chr. Reineccio, erschien 1750 und enthält den hebräischen Text, die Septuaginta, Sebastian Schmidts lateinische und Luthers deutsche Übersetzung.

e. Sebastian Schmidts sogenannte Kandidatenbibel gibt zum Text eine lateinische und Luthers deutsche Übersetzung mit zahlreichen Druckfehlern; korrekter ist

f. Die Bielefelder Polyglotte von Rud. Stier und C. G. W. Theile, 1845 bei Velhagen und Klasing in 3 Bdn. hebräisch, griechisch, lateinisch, deutsch erschienen und für den Handgebrauch eingerichtet; 4. Aufl. 1875.

2. Die Überlieferung der jüdischen Grammatiker, Lexikographen und Kommentare.

Cf. Christian Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hambg. 1715—33, 4 Vol. 4⁰; einen Nachtrag dazu gab Köcher, Jena 1793, 4⁰; kürzer und alphabetisch geordnet ist de Rossi, Dizionario storico degli autori Ebrei, Parma 1802, deutsch Leipz. 1839. Ein Katalog der Oxfordschen Bibliothek ist von Steinschneider, Catalogus librorum hebraicorum in bibliotheca Bodlejana, Berl. 1852—60, herausgegeben. — Fürst, Bibliotheca judaica, Leipz. 1853—58, 3 Bde.; Gesenius, Krit. Gesch. d. hebr. Sprache und Schrift, Leipz. 1815, §§ 19—39; Ewald und Dukes, Beiträge z. Gesch. d. ältesten Auslegung und Spracherklärung des alten Testamentes, Stuttg. 1844, 2 Bde.; die Arbeiten von Leopold Zunz, Gesammelte Schriften, Berl. 1875 f., 3 Bde.; Cassel, Gesch. d. jüd. Litt., Berl. 1872 ff.

§ 61.

Die bedeutendsten Grammatiker.

Seit dem 10. Jahrh. überlieferte man die traditionelle Kenntnis des Hebräischen nicht mehr bloss in Übersetzungen, sondern fing an, die Sprache als eine ausgestorbene grammatisch wie lexikalisch zu bearbeiten und Auslegungsschriften zu verfassen. Rabbi Saadia steht unter den hierher gehörigen Gelehrten an der Spitze, den Schluss macht Elias Levita.

Die ältesten hebräischen Grammatiker schrieben nicht sogleich vollständige Systeme, sondern behandelten nur einige schwierige Teile in arabischer Sprache; erst seit dem 11. Jahrhundert entsteht eine eigentliche Grammatik. Als erster Grammatiker im 10. Jahrh. wird uns Saadia ha-Gaon genannt (gest. 942), welcher viele Schriften verfasst haben soll[1]), von denen jedoch die Mehrzahl nur aus späteren Citaten bekannt ist; eine direkte Kenntnis der Werke dieses Vorläufers aller hebräischen Grammatiker fehlt uns also. Handschriftlich vorhanden sind die in arabischer Sprache verfassten Arbeiten des Rabbi Jehuda Chajjug, ר׳ יְהוּדָה חַיוּג, mit arabischem Namen Abu Zakaria, ابو زكريا, der um 1040 in Fez geboren wurde und von den Juden der Anfänger der Grammatik genannt wird. Er handelte von den Quiescenten, der Punktation etc., schrieb aber noch kein grammatisches System. —

1) S. Munk, Notice sur Rabbi Saadia Gaon, Par. 1838.

Zweifelhaft der Zeit nach ist Rabbi Juda ben Karisch, ר' יהודה בן קריש, aus Fez, den Ewald zwischen Saadia und Chajjug setzt.

Der erste bedeutende Gelehrte auf dem vorliegenden Gebiete ist der Arzt Rabbi Jona, ר' יונה, mit arabischem Namen Abu'l-Walid Marwan ibn Ganach, gewöhnlich Abulwalid[1]) genannt, ابو الوليد مروان ابن جنّاح, der um 1030 thätig war. Im 12. Jahrh. zeichnete sich besonders aus der scharf denkende und freisinnige Abraham ben Esra oder Aben Esra aus Toledo, geb. c. 1088, gest. nach einer Notiz in einem handschriftlichen Pentateuchkommentar der k. k. Bibliothek zu Wien und im Vatikan i. J. 1167, nach de Rossi 1168, vgl. auch Reland, Analecta Rabbinica. Vitae celeberrimorum Rabbinorum, p. 69—80. Seine grammatischen Schriften sind: מאזנים oder מאזני לשון הקדש, die Wagschale des Gesetzes, ediert Venedig 1546, ספר צחות, das Buch der reinen Sprachform, aus Mantua von 1145, und שפה ברורה aus Rhodez im südlichen Frankreich von 1165—66. Nach ihm that sich die Familie Kimchi besonders hervor; der Vater, Joseph Kimchi, hat kein grammatisches Werk schriftlich hinterlassen, wohl aber seine Söhne Moses und besonders David Kimchi; letzterer, gest. um 1240 in der Provence, ist das Vorbild aller späteren Grammatiker. Sein sprachliches Werk führt den allgemeinen Titel סֵפֶר מִכְלוֹל, d. i. Vollendung, System, und zerfällt in zwei Teile, in die Grammatik und das Wurzelbuch, d. i. סֵפֶר הַשָּׁרָשִׁים. Er bearbeitete die Grammatik umfassender als seine Vorgänger und führte die heute noch geltenden technischen Ausdrücke, die Benennung und Unterscheidung der Formgattung, die Paradigmen und die gesamte Gliederung des Stoffes ein. Die beste Ausgabe des Michlol ist die von Elias Levita, Vened. 1529; dann 1545, Leyd. 1631; mit dem Sepher schoraschim wurde es herausgegeben von Lebrecht und Biesenthal, Berl. 1838—48, 2 Tle. Die Grammatik seines Bruders Moses erschien unter dem Titel „Liber viarum linguae sanctae“ Paris 1520, mit lateinischer Übersetzung von Seb. Münster, Bas. 1531, mit der Erklärung des Elias Levita und Noten von Const. Lempereur, Leyd. 1631 u. ö. — Die Reihe der jüdischen Grammatiker schliesst der deutsche Jude Elihu ben Ascher ha-Levi, gewöhnlich Elias Levita genannt, אֵלִיָּהוּ הַבָּחוּר, der am 8. Febr. 1472 zu Neustadt a. d. Aisch unweit Nürnberg geboren

1) S. Munk. Notice sur Abou'l-Walid Merwan. Par. 1851.

sein soll und 1549 in Venedig starb. Er schrieb 1518 seinen סֵפֶר הַבָּחוּר, eine vorzügliche, öfters edierte Grammatik, dann seinen סֵפֶר הַהַרְכָּבָה, das Buch der Komposition, worin er eine Erklärung schwieriger und unregelmässiger Formen gibt, ferner ein Werk über die Accente, טוּב טַעַם, ausserdem die berühmte Einleitung in die Massora, מְסוֹרֶת הַמְּסוֹרֶת, Vened. 1538, deutsch von Semler 1772, und 1541 ein chaldäisch-rabbinisches Wörterbuch מְתוּרְגְּמָן; gleichzeitig edierte Fagius in lateinischer Übersetzung die Erklärungen des Elias Levita zu 712 von den Rabbinen gebrauchten Fremdwörtern. Mit Elias stehen wir an der Schwelle, wo das Studium der hebräischen Sprache von den Juden zu den Christen übergeht; er ist der Ausgangspunkt aller freien, historisch richtigen Ansichten über die jüdische Tradition geworden.

§ 62.

Die berühmtesten Lexikographen.

Die Reihe der jüdischen Lexikographen beginnt mit Saadia, der zuerst siebenzig schwierige Wörter zusammenstellte, arabisch erklärte und mit talmudischen Ausdrücken verglich; eine Handschrift befindet sich zu Oxford, cod. Huntington, n. 373, s. Uri Catalogus codd. Mss. orientt. bibl. Bodlej. n. 458; Nicolls Catalogus p. 7. Vollständiger ist das Werk von Menachem ben Saruk, מנחם בן סרוק, der im Anfange des 11. Jahrh. lebte; Abulwalid führt unter dem Worte שֶׁצֶף eine Schrift, betitelt ردّة على منحم بن سروق, an von بن لبراط, Ben Librat, welche vielleicht eine Kritik (ردّة, d. i. Widerlegung) des Werkes sein mag. Menachem war ein spanischer Jude; Handschriften seines Opus liegen zu Rom, Wien und Berlin; gedruckt erschien es in Ewald und Dukes' Beiträgen, Stuttg. 1844, 2. Bd. S. 119 ff. — Seine Vorgänger übertraf Rabbi Jona oder Abulwalid; in seinem Wurzelbuch, كتاب الاصول, benutzte er ausser der Tradition der jüdischen Schulen auch das Talmudische wie das Arabische und gab so eine ganze Reihe der glücklichsten selbständigen Kombinationen; arabisch mit hebräischen Buchstaben geschrieben liegt das Manuskript zu Oxford; bekannt gemacht wurde es von Friedrich Schnurrer, Gesenius und Ewald. — Juda ben Karisch, ein Jude aus Fez, gab Erklä-

rungen aus dem Arabischen, systematisch zusammengestellt, handschriftlich in Oxford, in Excerpten ediert von Schnurrer und Ewald. — Ihm folgte Rabbi Salomo Parchon, dessen hebräisch geschriebenes Buch de Rossi in Auszügen bekannt machte: Lexicon hebraicum selectum, quo ex antiquo et inedito R. Parchonis Lexico novus ac diversus rariorum ac difficiliorum vocum significationes sistit J. B. de Rossi, Parmae 1805, 8⁰. Alle aber übertraf David Kimchi, dessen Wurzelbuch die Grundlage aller späteren Lexika wurde; zuerst erschien es im Druck Neapel 1490, dann Venedig 1529. 1552. zuletzt mit dem Michlol, Berlin 1838—48. durch Lebrecht und Biesenthal. Kimchis Sepher schoraschim wurde von Pagninus überarbeitet in dessen אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, h. e. thesaurus linguae sanctae, sive Lexicon hebraicum ordine et copia caeteris antehac editis anteferendum, auctore Sancto Pagnino Lucensi: nunc demum cum doctissimis quibusque Hebraeorum et aliorum scriptis quam accuratissime collatum et ex iisdem auctum atque recognitum opera Jo. Merceri, Antonii Cevallerii et B. Cornelii Bertrami, Lugd. B. 1575, 2 Bde. fol. In dieser Ausgabe des Mercerus sind oftmals Fehler, welche Pagninus bei Übersetzung des Kimchischen Textes machte, in den Noten verbessert. — Auf Kimchi beruhen sodann auch die Arbeiten Reuchlins.

§ 63.

Die wichtigsten Kommentatoren.

Unter den Exegeten des Mittelalters, welche durchweg nur sprachliche aber keine historische Bedeutung haben, nimmt die erste Stelle ein Rabbi Salomo ben Isaak, רַבִּי שְׁלֹמֹה בֶּן יִצְחָק, gewöhnlich Raschi und fälschlich auch Jarchi genannt, geb. 1040 zu Troyes in der Champagne, gest. 1105, von seinen Glaubensgenossen ob seiner Gelehrsamkeit angestaunt und als Parschan-Data gefeiert. Mit umfassenden Kenntnissen ausgerüstet, bereiste er sieben Jahre lang Italien, Griechenland, Palästina, Ägypten, Persien und Deutschland und fixierte zuerst die hier und dort gesammelten traditionellen Erklärungen und Entscheidungen berühmter Lehrer, verglich jedoch auch die chaldäische Übersetzung und den Talmud, bisweilen selbst das Altfranzösische. Ausser zahlreichen nicht biblischen Werken schrieb er einen Kommentar zu der ganzen heiligen Schrift, ein Werk, welches früher sehr hoch geschätzt,

daher in die rabbinischen Bibeln von Venedig, Amsterdam und Basel aufgenommen und von J. Fr. Breithaupt 1713—1740 in lateinischer Übersetzung erneut wurde. In neuerer Zeit ist man von dieser Überschätzung sehr zurückgekommen; der Stil ist gedrängt, die Ausdrucksweise oft dunkel und das Verständnis durch altertümliche Phrasen sowie durch ein buntes Sprachengemisch erschwert; vgl. Zunz in d. Ztschr. f. d. Wissenschaft des Judents., 1822, I. — Nach ihm folgte in der Reihe der grossen Kommentatoren Abraham ben R. Meïr ben R. Esra aus Toledo, gewöhnlich Aben Esra genannt, c. 1088—1167, ein Mann, der Afrika, Ägypten und Palästina bereiste, Italien, das südliche Frankreich und als 73jähriger Greis auch London besuchte, überall von seinen Zuhörern hoch bewundert. Fünfzig Jahre alt, begann er in Rom die Aufzeichnung seiner Auslegungen, indem er die fünf Megilloth und Hiob kommentierte; 1152—53 schrieb er in Lucca den Kommentar zum Pentateuch, 1154—55 den zum Jesaja, dann in Südfrankreich den zu den Psalmen, zu Daniel und den kleinen Propheten. Zuletzt änderte er, indem er namentlich die grammatischen Erklärungen kürzte, den Kommentar zum Pentateuch, ein Werk, in welchem er auch die kritischen Zweifel am Mosaischen Ursprung der Thorah anregte. Seine exegetischen Arbeiten, סֵדֶר עוֹלָם, Reihe der Geschichte der Zeit nach, d. i. Kommentar über die geschichtlich überlieferte heilige Schrift, sind selbständig, infolge seines Strebens nach Kürze des Ausdrucks bisweilen dunkel, abgedruckt in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorf. — Von der Familie Kimchi hat Joseph keine Kommentare hinterlassen, seine Ansichten aber sind in den Schriften seiner Söhne enthalten. Auch auf diesem Gebiet ist David der bedeutendere; er schrieb Kommentare über die Propheten, über die Psalmen und die Genesis; am häufigsten ist der zu den Psalmen abgedruckt. — Von dem jüdischen Philosophen Mose ben Maimun, gewöhnlich Maimonides genannt, der am 14. Nisan (30. März) 1135 in Cordova geboren wurde, in Spanien und Nordafrika lebte und 1204 starb, besitzen wir zwar keine Kommentare, aber eine ausführliche Darstellung der talmudischen Gesetzgebung und Hermeneutik in der Dalalat al-Haïrin, d. i. Leitung der Irrenden, die, ins Hebräische übertragen, als מורה הנבוכים bezeichnet ward[1]). — Rabbi Tan-

1) S. Munk, Guide des égarés, Par. 1856—66, 3 Bde.

chum von Jerusalem schrieb einen arabischen Kommentar über mehrere Bücher des alten Testamentes; aus einer Oxforder Handschrift edierte Fr. Schnurrer R. Tanchum Hierosolymitani ad libros V. T. commentarii arabici specimen una cum annotationibus ad aliquot loca libri Judicum. Tubing. 1791, 4⁰; Salomo Munk in Paris gab 1843 den Kommentar zum Habakuk, William Cureton 1843 den über die Klagelieder, Haarbrücker 1844 Fragmente des Kommentars zu den Büchern Samuelis und der Könige heraus. — Rabbi Levi ben Gerson, gest. 1370, verfasste mehrere Kommentare zum alten Testament und geht in ihnen besonders auf die Sacherklärung ein; seine Auslegung des Hiob ist in Buxtorfs Bibel abgedruckt. — Rabbi Isaak Abrabanel (Abarbanel), vollständig Don Isaak ben Juda Abravanel, geb. 1437 zu Lissabon, nach Ibn Jachja in „Schalschelet“ gest. 1509[1]), einer der gelehrtesten und einflussreichsten Juden des 15. Jahrh., war mit christlich scholastischen Untersuchungen bekannt und behandelte in diesem Geiste auch den Inhalt des alten Testamentes. Obgleich er ein erbitterter Gegner der Christen war, hatten unsere älteren Gelehrten, besonders die des 16. u. 17. Jahrh., doch hohe Achtung vor ihm und folgten meist seinen Angaben. Sein Kommentar zum Pentateuch wurde zuerst in Venedig 1597, besser durch J. van Bashuysen, Hanau 1710, besorgt; der über die prophetae priores erschien zuerst in Pesaro 1511 oder 1512, dann in Leipzig 1686 und in Hamburg 1687; der über die prophetae posteriores, zuerst in Pesaro 1520 gedruckt, enthielt eine vornehmlich scharfe Polemik gegen die Christen, die jedoch in späteren Ausgaben beseitigt wurde; der Kommentar zu Daniel wurde unter dem Titel מעיני הישועה 1551 ohne Druckortsangabe zu Ferrara, 1607 zu Amsterdam ediert. Erwähnenswert ist auch sein Werk משמיע ישועה, eine Erläuterung der bedeutendsten messianischen Weissagungen. — Rabbi Salomo ben Meloch aus Fez lebte im 16. Jahrh. und kompilierte einen hübschen Kommentar über das alte Testament aus den Werken der bedeutendsten unter seinen Vorgängern, besonders aus Aben Esra und Kimchi; er heisst מִכְלַל יוֹפִי, Summe der Schönheit, d. i. Zusammenstellung des Besten aus früheren Kommentaren; die gediegenste Ausgabe ist die von Konstantinopel, 1685.

---

1) Abrabanels Biograph Chaskitu gibt irrtümlich 1508 als das Todesjahr an.

§ 64.

Anhang. — Bemerkung über die hermeneutische Benutzung dieses traditionellen Stoffes.

Die traditionelle Spracherklärung der Juden bildet die Basis der christlichen Forschung; wir müssen daher diese jüdische Überlieferung dankbar anerkennen, obgleich sie zu einer wirklich geschichtlichen Erkenntnis nicht genügt. Der Stoff selbst muss nach folgenden Regeln benutzt werden:

1. Übersetzungen. Für sie kommen folgende Kanones in Betracht:

a. Jede Übersetzung muss als schriftstellerisches Werk für sich betrachtet werden; jede besondere Erklärung gewinnt Licht aus dem Geiste des Ganzen. Man muss daher zunächst Kenntnis haben vom Ursprung der Version, von der Manier des Verfassers, besonders aber darüber, ob sie unmittelbar oder mittelbar ist, um im letzteren Falle Nutzen für die Originalübersetzung zu ziehen.

b. Die nächste Aufgabe ist es, richtige Texte der Übersetzung zu gewinnen. Man darf behufs dessen aber nicht sogleich den Originaltext vergleichen, da der Übersetzer anders gelesen, den Text wohl auch falsch aufgefasst haben kann. Für sinnlos darf man die Version erst dann erklären, wenn alle Versuche, sie zu deuten, scheitern, und das kommt öfters vor, besonders bei Tochterversionen wie die Itala.

c. Versteht man die Übersetzung selbst, so hat man sie mit dem Grundtext zu vergleichen.

d. Ist nun eine Übersetzung auch treu, wie die Septuaginta, das Targum des Onkelos, die Peschito und die Vulgata, so darf man doch keinen Aufschluss über Etymologieen und Grundbedeutung der Radices, sondern nur über den Sprachgebrauch und den Sinn einzelner Wörter erwarten. Übersetzungen, welche auch die Etymologie ausdrücken, wie die des Aquila und eine spätere syrische, die philoxenianische, gehören zu den praktisch unbrauchbaren.

e. Da die Übersetzungen aus der exegetischen Tradition aufgezeichnet sind, so verdienen ältere Versionen den Vorzug, weil die Tradition im Laufe der Zeit sich ändert. Daher ist es in der Ordnung, dass die Septuaginta, die chaldäische Interpretation des

Onkelos und die altsyrische Übersetzung den ersten Platz einnehmen.

Man kann alsdann bei dieser Tradition auch noch die Richtungen trennen, die palästinensisch-babylonische und die hellenistische. Da aber der Sinn nicht selten bei allen Übersetzern verfehlt ist, so können diese Interpretationen allein keine Autorität für die Feststellung des Sprachgebrauches bilden, sondern sie sind nur im Zusammenhange mit anderen exegetischen Hilfsmitteln zu benutzen.

2. Hermeneutischer Wert der Ausleger des Mittelalters.

a. Ihr Wert hängt von der Quelle ab, aus der sie schöpften. Sie alle schöpften aus der Tradition der Schulen, alle kannten die chaldäische Übersetzung, einige aber auch das Arabische, so Saadia, R. Jona, Juda ben Karisch u. a., und bei diesen letzteren beginnt dann bereits die Vergleichung der einzelnen Dialekte.

b. Nun ist es Aufgabe, die verschiedenen Elemente, nämlich das Traditionelle von der eigentlich wissenschaftlichen Forschung zu trennen.; aber das ist schwer; bisweilen berufen sich die Kommentatoren auf die Tradition der Väter in Dingen, die kurz vorher noch Ansicht einzelner waren.

c. Jedenfalls sind auch die rabbinischen Erklärungen nur nach dem Massstabe des ganzen Apparats der Sprachforschung zu benutzen und zu beurteilen.

II. Von der Vergleichung der übrigen semitischen Dialekte.

Zu einer gründlichen Erkenntnis der Sprache des alten Testamentes genügt nicht bloss die traditionelle Überlieferung, es ist vielmehr zu solchem Zwecke eine Vergleichung der verwandten Dialekte nach allen Seiten hin notwendig. Schon die Rabbinen des Mittelalters kollationierten daher das Aramäische und Arabische, doch erst im 17. Jahrh. kam es zu einer umfassenderen Vergleichung.

Das Semitische zerfällt in drei Hauptdialekte:

1. im Norden herrscht das Aramäische,
2. in der Mitte das Kanaanitische und
3. im Süden das Arabische und Äthiopische.

§ 65.

Das aramäische Sprachgebiet.

Das aramäische Sprachgebiet zerfiel in zwei Hauptzweige, das Syrische und das Chaldäische oder Babylonische, und in mehrere Nebenzweige, das Palmyrenische, das Samaritanische, den Dialekt der Zabier und das spätere Talmudische.

1. Das Syrische.

Die syrische Litteratur beginnt erst mit der Peschito, also etwa am Ende des 2. Jahrh., in einer Zeit, wo die Sprache bereits verschiedene Wandelungen durchgemacht hatte. Sie starb im 13. Jahrh. aus und wurde nur in einzelnen religiösen Gemeinden fortgesetzt, so bei den Maroniten am Libanon und bei den nestorianischen Christen am Urmia-See in der persischen Provinz Adserbeidschan. Die Sprache selbst wurde nach der grammatischen und lexikalischen Seite durch einheimische Gelehrte seit dem 6. Jahrh. bearbeitet, besonders durch Edessenische Grammatiker, welche in dem Rufe standen, das Idiom am reinsten bewahrt zu haben, doch diese ältesten Werke sind verloren gegangen. Ums Jahr 900 schrieb Bar Seruschai, der Bischof zu Hirta, Untersuchungen, ܫܘܐܠܐ, und ein Wörterbuch, [illegible], über den Bibeltext mit arabischen Erklärungen, cf. Assemani Bibl. Orient. III, 1, p. 261; II, p. 287, Isa Almerusi, عيسى المروزي, verfasste ein syrisches Vocabularium, cf. Asseman. a. a. O., III, 1, p. 258, und Honain ben Isaak, ein christlicher Arzt, übertrug mehrere Schriften aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische, cf. Abulpharag. hist. Dynastiarum, p. 263 sqq., Casiri bibl. Escurial. I, 286. Ihre Werke waren die Vorarbeiten für diejenigen einheimischen Lexikographen, deren Hinterlassenschaften noch heute die Grundlage des Studiums bilden. Der eine, ein nestorianischer Augenarzt zu Bagdad, ein unmittelbarer Schüler des Honain ben Isaak, Isa ben Ali, عيسى بن علي, gehört noch dem 9. Jahrh. an, der andere, Abulhassan Bar Bahlul, ابى الحسن بن بهلول. blühte

um 965; cf. Ibn Osaibea, Lebensbeschreibungen arabischer Ärzte, Oxf. Ms. cod. Pocock. 356. fol. 138, od. Cap. X, n. 36. Ihre Werke sind handschriftlich erhalten; teils vergleichen sie in denselben mit deutlicheren syrischen, teils mit arabischen Wörtern; Bar Bahluls Arbeit ist ausführlicher als die des Isa ben Ali, die ausserdem durch Zusätze des Abraham Diaconus in den Manuskripten vielfach entstellt ist. Das Arabische ist gewöhnlich mit syrischen Buchstaben, karschunisch, seltener mit Niskhi-Schrift geschrieben. Nun ist aber das Original nicht immer leicht zu verstehen, und daher haben die europäischen Bearbeiter oftmals Fehler gemacht. Aus jenen Werken floss z. B. das Wörterbuch von Castellus im Heptaglotton, von den älteren das beste, aber doch mit vielen Missverständnissen behaftet; J. D. Michaelis gab es Götting. 1788 in 2 Bd. quart. wieder heraus, doch auch noch unvollkommen. Nun aber waren neue Quellen eröffnet, Ephräm und manches andere war herausgegeben, und daraus schöpfte denn auch schon Michaelis. In neuerer Zeit veröffentlichte sodann de Lagarde vieles nach Handschriften aus einem ägyptischen Kloster, und Bernstein arbeitete darauf jahrelang an einem neuen syrischen Lexikon; davon erschien das erste Heft, Berlin 1857, 44 Seiten, da starb er bereits, anderen die Fortsetzung überlassend. Zuletzt erschien: Payne Smith, Thesaurus syriacus etc., Oxon. 1865 ff. Für das neue Testament haben wir ein brauchbares Lexikon von Schaaf, Lexicon syriacum concordantiale, Lugd. Bd. 1709, 4⁰. — Von älteren Grammatiken, wie Opitz's Syriasmus, Lips. 1678, abgesehen, sind die bedeutendsten die von Chr. Bened. Michaelis, Halle 1741, bearbeitet von Joh. Dav. Michaelis, das. 1784, die jedoch den Anforderungen keineswegs entspricht, dann die von P. Ewald, Erlang. 1826, und die von A. G. Hoffmann, Halle 1827; auch sie hat ihre Mängel und ist überarbeitet von Merx in Jena, Halle 1867—70. Ausserdem schrieb Uhlemann eine Elementarlehre, Berl. 1829, 2. Aufl. 1857. Nöldeke gab eine Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See, Leipz. 1868. — Mit Glossarien versehene Chrestomathieen besorgten Hahn und Sieffert, Leipz. 1826, Oberleitner, Wien 1826, Rödiger, Halle 1843, 2. Aufl. 1868, Wenig, Innsbr. 1866, und Martin, Par. 1875.

2. Das Südostaramäische oder Chaldäische.

Das Chaldäische bildet eine der Grundsprachen des alten Testamentes in der Gestalt des biblischen Chaldaismus und ist

ferner erhalten in den ältesten chaldäischen Übersetzungen, dann, nachdem es Landessprache Palästinas geworden war, in den chaldaisierenden Schriften der Juden. Die Kenntnis dieser Sprache ist um so bedeutender für das Verständnis des alten Testamentes, als sich dieselbe mehr oder weniger modificiert bis in den Talmud erstreckt, dessen ältere Teile, die Mischna, noch in einem an das Hebräische sich anschliessenden und nur durch einzelne chaldäische Formen entstellten Dialekt geschrieben sind, während die jüngeren, die Gemara, in lexikalischer und grammatischer Hinsicht den Grundcharakter des Chaldäischen an sich tragen, aber freilich eine bereits ganz ausgeartete Diktion erkennen lassen. Das beste Wörterbuch dieses Idioms ist Buxtorfs Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Basil. 1640. fol, aus welchem alle späteren schöpften; neu bearbeitet wurde es von B. Fischer und H. Gelbe, Leip. 1866—74. Buxtorf folgte besonders Landau, Rabbin.-aram.-deutsches Wörterbuch, Prag 1819, 3 Tle. in 5 Bdn. Zur Sprache der Targumim gab Levy ein chald. Wörterb., Leipz. 1866—68, 2 Bde. 4⁰. — Von grammatischen Werken sind hervorzuheben: Joh. Buxtorf, Gramm. chald. et syr. libb. III, Basil. 1615, ed. II. emend. et auct., 1650; H. Opitz, Chaldaismus targ., talm., rabb., Kiel 1696; J. D. Michaelis, Gramm. chald., Gotting. 1771; G. B. Winer, Gramm. d. bibl. u. targumischen Chaldaismus, Leipz. 1824. 1842; J. Fürst, Lehrgeb. d. aram. Idiome: Chald. Gramm., Leipz. 1835; S. D. Luzatto, Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto talmudico Babilonese, Padua 1865, deutsch von M. S. Krüger, Breslau 1873; H. Zschokke, Institutiones fundamentales linguae Aram. seu dialectt. Chald. ac Syr., Viennae 1870; J. H. Petermann, Porta linguarum orientalium II, Linguae chald. Ed. II. emend., Berol. 1872.

3. Das Palmyrenische ist die Sprache, welche in geringen Überresten sich auf den Ruinen von Palmyra oder Tadmor erhalten hat und den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Zeit angehört; cf. Rob. Wood, The ruins of Palmyra, Lond. 1753, fol.; Saint-Martin, Histoire de Palmyre, Par. 1823; Seiff. Reisen i. d. asiat. Türkei. Leipz. 1875. Das palmyrenische Alphabet, welches sich zur Quadratschrift wie ein Kursiv zur Fraktur verhält, wurde von Barthélemy entziffert, vgl. dessen Reflexions sur l'alphabet et sur la langue, dont on se servoit autrefois à Palmyre, Paris 1754, 4⁰, und Swinton in den Philos. Transactions, Vol. XLVIII.

4. Das Samaritanische steht in der Mitte zwischen dem Ba-

bylonischen und Hebräischen, sich anschliessend an den jerusalemischen Dialekt des Chaldäischen, doch sind nach galiläischer Mundart die Gutturalen einschliesslich des ה sämtlich zu א herabgedrückt; cf. Petermann, Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner, Leipz. 1868. Wir besitzen nur geringe Denkmäler in diesem Idiom, nämlich den samaritanischen Pentateuch, einige Gedichte und dogmatische sowie liturgische Schriften. Lexikalisch ist es bearbeitet von Castellus im Lexicon heptaglotton, Lond. 1669, doch giebt es noch kein Wörterbuch, welches den gesamten Sprachschatz umfasste; grammatische Werke gaben Cellarius in den Horae Samaritanae, Cizae 1705, Uhlemann in den Institutiones linguae Samaritanae. Accedit chrestomathia Samaritana glossario locupletata, Lips. 1837; G. J. Nicholls schrieb a Grammar of the Samaritan language with Extracts and Vocabulary, Lond. 1858; H. Petermann als Pars III. seiner Porta ling. orient.: Brevis ling. samarit. grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario, Berol. 1873. Vgl. Sam. Kohn in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V, No. 4, S. 104 ff., 206 ff.

5. Die Sprache der Zabier, Nasoräer, Mandäer oder Johannisjünger, einer gnostisch-mystischen Sekte, deren Reste noch heute im unteren Babylonien sesshaft sind, ist verdorbenes Syrisch. Das „grosse Buch“ gab zuerst Matth. Norberg heraus unter dem Titel Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, Tom. I—III, Lond. Goth. 1815. 1816, dazu in Tom. IV ein Lexidion, 1816, in Tom. V ein Onomasticon, 1817; sein Werk ist jetzt veraltet; nach ihm edierte dasselbe Buch, die סידרא רבא, auch גינזא, d. i. Schatz, genannt, H. Petermann als Thesaurus s. Liber magnus, 2 Voll., Berol. 1867. Vom „Buch des Johannes“, der sidrâ d'Jahjâ, auch d'râšê d'malkê, Vorträge der Könige, genannt, gab einzelnes Lorsbach im Museum f. bibl. u. oriental. Litter., Marb. 1807, S. 3—71. Eine Sammlung von Hymnen und Lehrstücken, das Qolasta, edierte J. Euting in Imperialfolio, Stuttg. 1867. Die Mundart ist dem Samaritanischen und Syrischen verwandt. Die Manuskripte rühren aus der mohammedanischen Periode, dem 7.—8. Jahrh., her. Die Schrift hat das Eigentümliche, dass die Vokale wie im Äthiopischen den Konsonanten angehängt sind.

6. Das Talmudische ist ein verdorbenes Hebräisch, obgleich sich der Dialekt der Mischna noch so eng an denjenigen der letz-

ten Bücher des Kanons anschliesst, dass aus ihr immerhin Hilfsmittel für das Verständnis des Althebräischen geholt werden können. — Das spätere Rabbinische hat sich im Mittelalter von den Chaldaismen gereinigt, ist aber Gelehrtensprache geblieben.

Vom Mittelsemitischen war bereits die Rede.

§ 66.

Das südsemitische Sprachgebiet.

1. Das südsemitische Sprachgebiet umfasst das Arabische und Äthiopische; ersteres bildet den wichtigeren Dialekt, weil es die umfangreichere Litteratur hat und die einzige semitische Sprache ist, welche lebendig erhalten blieb, zumal aber, da in ihr noch sehr viele Wurzeln, die sonst nicht mehr gebräuchlich waren, vorhanden sind, ferner endlich der durchgeführten grammatischen Analogie wegen. Es zerfällt in zwei Mundarten; das Nordarabische, der koreischitische Dialekt, besonders in Mekka und schon vor Mohammed durch Poesie gebildet, ist das gewöhnliche Arabisch des Koran und der übrigen Litteratur, teils auch als Vulgärsprache abgeschliffen und verdorben, das Südarabische, der himjaritische Dialekt, ist nur in Inschriften erhalten und bildet den Übergang zum Äthiopischen.

Die Araber haben frühzeitig ihre Sprache grammatisch und lexikalisch behandelt und dadurch zur Bearbeitung semitischer Sprachen überhaupt den Anstoss gegeben. Die ersten arabischen Grammatiker traten bereits im 6. u. 7. Jahrh. auf; zu ihnen gehören auch Abu Aswad ed Dhuli um 688, ein Schüler des Kalifen Ali, Al Chalil ibn Achmed el Ferahidi, gest. 791, der erste metrische Schriftsteller, und Abu Baschar Sibaweihe, gest. 796, der Gegner Chalils; ihre Werke sind gedruckt Kalkutta 1802—1805. 1814; das Beste sammelte de Sacy im 4. Bd. seiner Chrestomathie, Paris 1829. Gereimte Grammatiken schrieben u. a. Mohammed ibn Malek, „Alfija", ed. Silvestre de Sacy, Par. 1833, und Mohammed ibn Dawud, ed. Vaucelle, Pars. 1833; brauchbar ist auch das Werk von Achmed ibn Massud, Bulak 1828; die grammatische Arbeit des Al Samachschari edierte Broch, „Almu fassal, Opus de re grammatica arabica", Christiania 1859. Den älteren Arabern folgte zunächst Erpenius (Thomas van Erpen) in seiner Grammatica arabica, Leyd. 1613 u. ö., dessen Werk Alb. Schultens 1748 u. 1770

überarbeitete. Die andere Originalgrammatik ist die von S. de Sacy, Grammaire arabe à l'usage des élèves etc., Par. 1810, 2 Bde.; 2. Ausg. 1831, 3 Bde. An Erpenius hauptsächlich lehnt sich Jahn, Wien 1796, beide ältere Grammatiken benutzen Rosenmüller, Institutiones linguae arabicae, Leipz. 1819, der fast nur einen bequemeren Auszug aus de Sacy gibt, Tychsen, Götting. 1823, Ewald, Leipz. 1831—33, 2 Bde., Petermann, Berol. 1840, 2. Aufl. 1867, Caspari, Leipz. 1844—48, 3. Aufl. 1866, englisch von Wright, Lond. 1859—62, 2 Bde., Schier, 2. Aufl. Leipz. 1862, Göschl, Wien 1864, u. a. — Auch Lexikographen traten frühzeitig auf; das erste Wörterbuch gab Chalil el Ferahidi, ein anderes Elias bar Sina, der Metropolit in Nisibin im 11. Jahrh., arab.-syr. herausgeg. Rom 1836; als klassisch gilt aber namentlich die Arbeit von Abu Nasr Ismael ibn Hammad al Dschauhari, gest. 1007, dessen Werk „As sehah", اَلصَّحَاح, „die Reinheit", 40000 Wörter mit Belegstellen enthält und in türkischer Übersetzung, Konstantinopel 1728, unter dem Namen لغه وان قولي erschien; der Übersetzer nennt sich Wan-Kuli, d. i. Servus Wanensis, hiess aber eigentlich Mohammed ben Mustapha und war aus Wan in Armenien gebürtig. Eine zweite gleich hochangesehene lexikalische Behandlung des Arabischen gab Meschdeddin Mohammed ben Jakub el Firuzabadi aus Firuzabad in Persien, gest. 1414, unter dem Titel القاموس, „der Ocean", dessen Werk, wie er selbst angibt, eine Frucht der Durchforschung von 2000 der berühmtesten arabischen Schriftsteller, 60000 Wörter enthält, aber die Citate und Autoritäten fortlässt. Im Druck erschien es als: The kamoos or the Ocean; an arabic Dictionary by Mujd-ood-deen Moohummud-oobno-Yakoob of Feerozabad; collated with many manuscript copies of the work, and corrected for the press, by Shykh Ahmud-oobno-Moohummudin-il Ansareyool Yumunee Yoosh Shirwanee, Calcutta 1817, 2 Bde. fol. Ein Realwörterbuch, herausgeg. von Wetzstein, Leipz. 1850, stellte im 12. Jahrh. Samachschari zusammen. Ausdrücke der Künste und Wissenschaften ordnete Dschordschani in alphabetischer Folge, herausgeg. v. Flügel, Leipz. 1846. — Aus den Arbeiten von Dschauhari und Firuzabadi flossen alle neueren europäischen Lexika; eine Übersetzung des Kamûs gab zunächst Anton Giggeius, كتاب اللغة العربية s. thesaurus linguae arabicae, Mediol. 1632, 4 Voll. fol.; dieselbe ist nach den Anfangsbuchstaben geordnet, während die

meisten arabischen Lexika nach den Endbuchstaben anordnen, aber unbequem und unzuverlässig, weil voll von Missverständnissen. Übergegangen ist dies Werk in das Wörterbuch von Castellus, Lond. 1669, und auch dieses ist daher nur mit Vorsicht zu benutzen. Besser ist das von Jac. Golius, Leyd. 1653, fol. Das Wörterbuch von Franz a Mesgnien Meninski, Wien 1680—87, 4 Bde., 2. Ausg. von Bernhard v. Jenisch, umfasst auch das Persische und Türkische, ist aber wenig brauchbar in etymologischer Hinsicht. Neuere Lexika sind die von Richardson, Oxford 1777, 2. Ausg. 1817, 2 Bde., von Freytag, arab.-lat., Halle 1830—37, 4 Bde., im Auszuge Halle 1837, und von Kazimirski de Biberstein, arab.-franz., Par. 1845—60, 2 Bde., welches auch die Vulgärsprache und die afrikanischen Dialekte berücksichtigt. Ein Speziallexikon zum Koran etc. gab Jac. Willmet, Lexicon linguae arabicae in Coranum, Haririum et vitam Timuri, Rotterd. 1784. — Chrestomathien lieferten: Silv. de Sacy, 2. Ausg. Par. 1826, 3 Bde.; Kosegarten, Leipz. 1828; Freytag, Bonn 1834; Grangeret de la Grange, Anthol. arab., Par. 1828; Schier, Dresd. 1852; Arnold, Halle 1853. Vgl. Sacys Bibliothèque, Par. 1842—47, 3 Bde. — Grosses Verdienst um das Arabische haben ausser den genannten Gelehrten: Sam. Bochart in Frankreich, Ed. Pococke in England, J. J. Reiske, Just. Olshausen, Hein. Leberecht Fleischer u. a. in Deutschland.

2. Die äthiopische Sprache.

Die äthiopische Sprache, dem Himjaritischen verwandt, ist nur durch die religiöse Litteratur, welche mit dem 4. Jahrh. n. Chr. beginnt, bekannt geworden. So lange die äthiopischen Könige in Axum residierten, erhielt sich dieser alte Dialekt, die Geez-Sprache, die Sprache der Freien, im 14. Jahrh. aber wurde sie allmählich durch das Amharische verdrängt, bis sie gänzlich im Munde der Lebenden erlosch und Büchersprache ward. Als Zweig des Semitischen gibt das Äthiopische besonders in Beziehung auf die Wurzelbedeutung Aufschluss über das Hebräische. In Europa wurde es zuerst seit 1513 bekannt durch den Kölner Propst Potken, welcher in Rom mit geborenen Äthiopiern Verkehr gehabt hatte, und Jak. Wemmers, ein Karmeliter aus Antwerpen, gab bereits 1638 eine Grammatik und ein Wörterbuch der äthiopischen Sprache heraus. Treffliche Bearbeitung aber fand dieselbe im 17. Jahrh. durch Hiob Ludolf aus Gotha, der bei dem gelehrten Priester Abba Gregorius Unterricht genossen hatte. Er schrieb eine Grammatica

aethiopica, Francof. 1661. 1702, und ein Lexicon aethiopicum, das. 1661. 1699., fol. In neuerer Zeit ist der Gesichtskreis durch mehrere Texte erweitert, und besonders zwei Gelehrte haben auf Grund derselben das Studium des Äthiopischen gefördert, nämlich Hupfeld, Exercitationes, Leipz. 1825, und Dillmann, Grammatik, Leipz. 1857, Lexikon, 1862—63, 2 Voll. 4°, Chrestomathie, 1866.

Seitdem mit Beginn des 17. Jahrh. das Sprachstudium auch in Bezug auf das Orientalische in grösserem Umfange betrieben wurde, erkannte man bald die Wichtigkeit der Vergleichung der Dialekte für das alte Testament. In dieser Erkenntnis schrieb Lud. de Dieu seine Gramm. linguar. orient., Hebraeor., Chaldaeor., Syror., inter se collatarum, Lugd. B. 1628. 1683, 4°, seine Critica sacra, Amstelod. 1693, Sam. Bochart ausser der Geographia sacra besonders das Hierozoicon, 1646, fol., ed. Rosenmüller, Leipz. 1793. 1795; in demselben Sinne arbeitete aber auch J. H. Hottinger. Das Arabische als den wichtigsten Zweig verglich besonders Ed. Pococke, dann auch Chr. B. Michaelis und Alb. Schultens, der jedoch das Aramäische nicht genügend berücksichtigt, Origines Hebr., Lugd. B. 1723, 2. Aufl. 1761; ihm folgte sein Neffe Heinr. Alb. Schultens, dann Nicol. Wilh. Schröder (gest. 1798 zu Groningen), in Deutschland besonders Reiske, Rosenmüller, Jahn u. a., namentlich Friedr. Schnurrer am Ende des vorigen Jahrhunderts.

1. Nun ist aber bei jeder Vergleichung alle Einseitigkeit zu vermeiden.

2. Jeder Dialekt hat sein eigentümliches Gepräge in Flexion und Wortbedeutung, und es dürfen nur dann Elemente aus einem andern Dialekt entlehnt werden, wenn die Analogieen im eigenen Dialekt fehlen, im andern einfach sind.

3. Die Vergleichung erstreckt sich auf die Radices und den Grundtypus der Flexion; letztere ist am besten im Arabischen erhalten, in den andern Idiomen mehr oder weniger abgeschliffen.

4. Auch die ganze Manier der Satzbildung, des Stils ist in allen diesen Dialekten parallel.

III. Erklärung des Hebräischen aus seiner eigenen Analogie und rationeller Sprachforschung.

Da jeder Dialekt sein eigenes Gepräge hat, so ist es die erste Pflicht, die Analogie des Hebräischen selbst kennen zu lernen. Dazu dient:

§ 67.

Die Erforschung der materiellen Sprachelemente und eine rationelle Erkenntnis der formellen Elemente.

Sämtliche Materialien für die Erforschung einer Sprache lernt man kennen durch eine Konkordanz, ein Verzeichnis sämtlicher Wörter in sämtlichen Formen an sämtlichen Stellen. Allerdings ist das nur eine äusserliche Übersicht, aber sie ist doch immerhin von Bedeutung; denn durch sie wird zweierlei geleistet: erstens erfährt man überhaupt im Überblick, in welchen Formen ein Wort vorkommt, und zweitens lernt man den Sprachgebrauch der einzelnen Bücher und Schriftsteller kennen. Schon im Mittelalter wurde daher auch das Bedürfnis nach einer Konkordanz gefühlt, freilich noch nicht sogleich für grammatische, lexikalische und exegetische, sondern mehr für dogmatische, moralische und praktisch-theologische Zwecke. So verfertigte Hugo a S. Caro (gest. 1263) um 1244 eine Konkordanz über die Vulgata, cf. Bellarmin., de Script. eccles. ad annum 1245, p. 247 ff., welche nachmals Arlotto de Prato um 1290, cf. Trithem. de Script. eccles. p. 300, und Konrad von Halberstadt im 14. Jahrh., cf. Sixt. Senens. Biblioth. Sanct. IV. Vossius de hist. lat. III, 11, verbesserten und zu einer Concordantia maior vermehrten, indem sie auch die Partikeln, die dictiones indeclinabiles, aufnahmen. Nach dem Vorbild dieser entstanden dann die hebräischen Konkordanzen. Die erste derselben schrieb unter dem Titel מאיר נתיב הנקרא קונקור דאנ שויש Rabbi Isaak Nathan; sie wurde in der Bombergschen Officin zu Venedig 1523 in folio gedruckt und verbessert durch Marius de Calasio, Rom 1620, mit lateinischer Übersetzung der citierten Stellen, Lond. 1747. Besser aber ist die des älteren Buxtorf, bearbeitet von

seinem Sohne: J. Buxtorfii Concordantiae Biblior. Hebraic. Accesserunt novae concordantiae chaldaicae; ed. Buxtorf fil., Basil. 1632 fol.; ein Auszug daraus erschien als Concordantiarum hebr. et chald. J. Buxtorfii epitome, cur. Chr. Rau, Berl. u. Frankf. 1677; die Partikeln, welche Buxtorf nicht mitberücksichtigt hatte, trug Chr. Nolde, Concordantiae particularum ebr.-chald., Kopenhg. 1679, zusammen, ed. J. Gottfr. Tympe, Jena 1734. Die neuste und beste Konkordanz lieferte Jul. Fürst, Concordantiae librorum V. T. sacrorum hebraicae atque chaldaicae secundum litterarum ordinem et vocabulorum origines distincte ornateque dispositae, Lips. 1840, fol. — Für die Eigennamen gab eine solche Friedr. Lankisch, Leipz. u. Frankf. 1696, fol.

Was die Kenntnis der formellen Beschaffenheit der Sprache anlangt, so ist zunächst schon das Element der Lautlehre, der Vertauschung der Gutturalen, der Liquidae und Zischlaute für die Vergleichung des Hebräischen selbst und der andern Dialekte mit demselben von grosser Bedeutung, von nicht geringerer aber die grammatische Analogie. Doch erst allmählich gelangte man in die Bahnen rationeller Forschung. Vor dem Reformationsjahrhundert gab es unter den christlichen Gelehrten nur wenige Kenner des Hebräischen; zu ihnen gehörten Origenes und Hieronymus; Raimundus Martini, ein spanischer Dominikaner, gest. 1284, erlernte das Hebräische und Rabbinische zum Behufe der Polemik und hinterliess einen Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, ed. Carpzov 1687, fol. Danach erklärte Nicolaus von Lyra, ein französischer Franziskaner des 14. Jahrhunderts, gest. zu Paris 23. Okt. 1340, zuerst von den Christen das alte Testament aus dem Originaltext in der Postilla perpetua in universa biblia. Dies Werk wurde in Abschriften erhalten und diente auch Luther bei seiner Übersetzerthätigkeit als Hilfsmittel. Unter den Späteren that sich besonders Reuchlin hervor, gest. 30. Juni 1522, der als Begründer der hebräischen Sprachkunde gilt, jedoch bei weitem noch nicht tief genug in das Studium eindrang. Erst seit dem Ende des 16. Jahrh. wurde dasselbe mit grösserem Erfolg betrieben; man verglich nunmehr auch die übrigen Dialekte, und Schindler, Professor in Wittenberg und Helmstädt, gest. 1610, war der erste in Deutschland, der ein Lexicon pentaglotton schrieb. Im Anfang des 17. Jahrh. begann der litterarische Streit der Buxtorfschen mit der französischen Schule des Cappellus; beide Parteien hatten relatives Recht, und

ihr Kampf hat wesentlich dazu beigetragen, die historische Wahrheit allmählich klar zu legen. Während dieses Streites bildete sich auch in Holland eine umfassende semitische Sprachkenntnis aus, begründet durch Ludovicus de Dieu, der bald auch in andern Ländern Nachfolger fand, unter denen Bochart, Castellus, J. H. Hottinger die bedeutendsten sind. In Holland selbst wurde die rationelle Behandlung der sprachlichen Elemente namentlich durch J. Alting gefördert, ihre Höhe aber erreichte die holländische Schule in Alb. Schultens; seitdem schreitet sie herab. Schon seit dem Ende des 18. Jahrh. übernahmen die Deutschen die Führerschaft auf diesem Gebiete der Gelehrsamkeit; an der Spitze stehen Männer wie Schnurrer, dann Jahn, Vater, Gesenius, Ewald, Hupfeld u. a.

Hervorgegangen sind zunächst an Wörterbüchern das von Joh. Reuchlin, gedruckt bei Anshelm in Pforzheim, 1506 fol., eine Übersetzung des Werkes von David Kimchi, Grammatik und Wörterbuch zugleich; obgleich Reuchlins Hauptziel bei seinen orientalischen Studien nicht die Erlernung der hebräischen Sprache, sondern die Erforschung der kabbalistischen Geheimlehre war, wurde seine Arbeit für seine Zeit doch sehr bedeutungsvoll, sofern die christlichen Gelehrten mit Hilfe dieses Buches erst die Elemente des alttestamentlichen Idioms kennen lernten. Vollkommener ist das Wörterbuch von Sebastian Münster, gest. 1552, aus dem Jahr 1523; aber wie dieses so ist auch das Lexikon von Buxtorf, Basil. 1607, das lexicon pentaglotton von Schindler, Hannov. 1612, das lexicon heptaglotton von Hottinger, Heidelbg. 1661, heutzutage veraltet. Auch Edm. Castellus gab in seinem Lexicon heptaglotton, Lond. 1669, ein hebräisches Wörterbuch, welches Michaelis nachmals in 2 Bdn. allein abdrucken liess. Johann Coccejus, gest. 1669 zu Leyden, schrieb ein Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici veteris testamenti, Lugd. B. 1669, um der traditionell gewordenen Exegese einer scholastischen Orthodoxie gegenüber der Theologie die Möglichkeit freier, von der Dogmatik unabhängiger Schriftauslegung zu gewähren, und ebenso gab Joh. Simonis in Halle ein hebräisches Wörterbuch heraus 1752, 2. Aufl. 1771, 3. Aufl. durch Eichhorn, Jena 1793, 4. Aufl. durch Winer, 1828. Aber auch dies Lexikon ist selbst in der Winerschen Bearbeitung nicht mehr zeitgemäss. Zu diesen drei wichtigsten Wörterbüchern schrieb Joh. Dav. Michaelis seine Supplementa, 1786 ff., Bände, voll der trefflichsten Notizen über Sprache,

Antiquitäten, Geschichte, Geographie, Naturkunde u. s. w. Alle früheren Lexikographen wurden verdunkelt durch Wilh. Gesenius. In seinem 25. Lebensjahre verfasste dieser hervorragende Orientalist sein erstes, grösseres Wörterbuch, 1810 u. 1812, 2 Bde., welches 1815 in kürzerer Bearbeitung als Handwörterbuch erschien, 1833 auch lateinisch redigiert wurde und nach des Autors Tode (1842) in beiden Gestalten neue Auflagen durch Männer erlebte, die aus seiner Schule hervorgegangen waren; 7. Aufl. von Dietrich, Leipz. 1868; lat., 2. Aufl. 1846 durch Hoffmann. Das grössere Werk von 1810. 1812 verwandelte Gesenius in den Thesaurus, dessen Druck 1826 begann, aber bei Gesenius' Hinscheiden noch nicht beendet war, so dass Emil Rödiger, des Verfassers Schüler und Freund, den 3. Band herausgeben musste. Ein hebräisches und chald. Handwörterbuch gab auch Jul. Fürst, Leipz. 1852, 2 Bde.; 2. Aufl. 1868.

§ 68.

Grammatiker.

Auch unter den Grammatikern eröffnet Reuchlin die christliche Reihe mit seinen Rudimenta hebraica, Pforzh. 1506, dann folgte Seb. Münster in Heidelberg mit seinem Opus grammaticum consummatum, Basil. 1544; Salom. Glass in Jena und Gotha, gest. 1656, mit der Philologia sacra, Lips. 1623, ed. Dathe 1776; darauf erschien Cappellus, Arcanum punctationis, ed. Thom. Erpenius, Leyden 1624; dann Alting, Fundamenta punctationis, Groningen 1654; genauer ist Danz in Jena, der Begründer der philosophisch-demonstrativischen Orientalistenschule, welcher in seinem „Nussbeisser" (Nucifrangibulum, Jena 1686) auf das systema morarum („quaelibet syllaba triplicem temporis moram requirit, non plures integras nec pauciores, nisi tonus adfuerit vel metegh") als auf das unicum principium der hebräischen Sprache hinweist. Vgl. J. Sev. Vater, Hebr. Gramm., Leipz. 1797, p. 12 ff.; Hezel, Gesch. d. hebr. Spr. u. Litteratur, S. 286; Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. u. Schrift, Leipz. 1815, S. 122. In zweiter Auflage erschien jenes Werk als Litterator Ebraeo-Chaldaeus, plenam utriusque linguae V. T. institutionem tradens und Interpres Ebrae-Chaldaeus, omnes utriusque linguae idiotismos explicans, Jena 1696, durchaus pedantisch. Valentin

Ernst Löscher schrieb während seines Kampfes gegen die Unionstendenzen des Berliner Hofes sein Buch De causis linguae Ebraeae, 1706; auch Alb. Schultens gab eine hebräische Grammatik, die Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, quibus via panditur ad eiusdem analogiam restituendam et vindicandam, Leyden 1737, Klausenburg 1743, Leyden 1756. Sein bedeutendster Schüler, Nik. Wilh. Schröder, edierte gleichfalls Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, Groningen 1766, in denen die Behandlung der Syntax besonderes Lob verdient. An diese holländischen Gelehrten schlossen sich in Deutschland namentlich Gottl. Christian Storr in Tübingen, gest. 1805, Observationes ad analogiam et syntaxin Hebr. spectantes, 1779, Joh. Severin Vater, Hebräische Sprachlehre, Leipz. 1799, u. v. a. (vgl. M. Steinschneider, Bibliograph. Handbuch f. hebr. Sprachkunde, Leipz. 1859), sie alle aber wurden in ihren Leistungen übertroffen durch Wilh. Gesenius, dessen hebräische Grammatik Halle 1813 erschien, dann erweitert und nach des Verfassers Tode durch Rödiger herausgegeben wurde, 21. Aufl. Leipz. 1872. Das Eigentümliche dieser Arbeit ist die einfache, klare Auffassung, die durchsichtige Darstellung und die Beschränkung auf das Wesentliche. Eine grössere Grammatik gab Gesenius unter dem Titel Grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Leipz. 1817, heraus. Ihm folgte Georg Heinr. Aug. Ewald mit seiner Kritischen Grammatik der hebräischen Sprache, Leipz. 1827, einem Werk, das von grossem Talent Zeugnis gibt, aber nicht immer klar angelegt ist und namentlich in der Lautlehre oft fremdartige Theorieen auf das Hebräische überträgt; kürzer erschien dasselbe als Grammatik der hebräischen Sprache, Leipz. 1835, 4. Aufl. Götting 1874, dann aber auch wiederholt als Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 8. Aufl. Götting. 1870. Auch Rud. Stier schrieb 1833 ein Lehrgebäude, welches sich jedoch mit den Geseniusschen Arbeiten kaum vergleichen lässt; 1835 folgte Freytag, 1842 H. W. Thiersch; bedeutender ist Hupfeld in seinen Untersuchungen De rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus, Halle 1846, und De antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus, das. 1846. 1847, 2 Tle., sowie in seiner Ausführl. hebr. Gramm. I. T., 1. Abschn. Kassel 1841. Just. Olshausen gab ein Lehrbuch der hebräischen Sprache, Braunschwg. 1861, heraus; Jul. Friedr. Böttcher in Dresden hinterliess ein Ausführliches Lehrbuch der hebräischen

Sprache, welches von F. Mühlau, 2 Bde. 1866—68, ediert wurde; die Grammatik von Nägelsbach erschien in 3. Aufl. Leipz. 1870.

§ 69.

Philologische Auslegung.

Philologische Ausleger des alten Testamentes traten seit dem 16. Jahrh. auf, aber bis zum Anfang des 17. Jahrh. war die Mehrzahl derselben ohne jede umfassende sprachwissenschaftliche Kenntnis, und daher sind die Kommentare aus jener Zeit jetzt durchweg veraltet. J. Pearson hat in dem grossen Sammelwerk Critici sacri, Lond. 1660, 9 Voll. fol., abgedruckt Frankf. 1696, Amsterd. 1698, die gediegensten Leistungen der früheren Zeit, besonders aus der reformierten Kirche, zusammengestellt, so dass bei jedem Kapitel und Vers die Erklärungen dieser alten Gelehrten, eines Franc. Vatablus, Joh. Mercerus, Conr. Pellicanus, Seb. Münster, Joh. Drusius, gest. 1616, Hugo Grotius, gest. 1645, u. a., wörtlich angeführt sind, und Matthias Polus in seiner Synopsis criticorum, Lond. 1669, 5 Voll. fol., zog dann den Inhalt zusammen, vermehrte ihn aber gleichzeitig um die Auslegung der Kirchenväter. Dies Werk ist demnach reicher, jedoch nicht so zuverlässig als das erstere. Des Hugo Grotius Annotationes in V. T., Par. 1664, 3 Voll. fol., gaben mit Vermehrungen Vogel und Döderlein, Halle 1775. 1776, 3 Voll. quart., heraus (Döderlein dazu noch ein Auctuarium Annotationum Grotic. in V. T., Halle 1779), was aber, da Grotius des Hebräischen nur wenig mächtig war, lediglich für die historische Betrachtung von Bedeutung ist. Die eigentliche Forschung beginnt erst mit Ludov. de Dieu, dessen Animadversiones in V. T. libros omnes, Lugd. B. 1648, in der Critica sacra, Amstelod. 1693, zusammen mit den Animadversionen zum neuen Testament erschienen. Ihm folgte Ludovicus Cappellus, dessen Commentarii et notae criticae in V. T. etc. Amstelod. 1689 von seinem Sohn Jacobus Cappellus herausgegeben wurden; der Anhang zu diesem Werke enthält auch die Vindiciae arcani punctationis, mit welchem Lud. Cappellus dem Tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punctat. revelat. L. Cappelli, von Buxtorf fil., Bas. 1648, entgegentrat. In England schrieb Ed. Pococke musterhafte Kommentare zu Hosea, Micha, Joel, Malachia, indem er namentlich das Arabische zur Erklärung heranzog. In Holland

wurde die von Joh. Coccejus angebahnte philologische Auslegung besonders durch Joh. Clericus (le Clerc), geb. 19. März 1657 zu Genf, Professor in Amsterdam, gest. 8. Januar 1736, fortgesetzt, dessen alttestamentliche Kommentare zu seinen vorzüglichsten litterarischen Leistungen gehören, aber auch durch seinen Zeitgenossen Campegius Vitringa zu Franeker, gest. 1716, einen Schüler des Coccejus, welchem der Kommentar zum Jesaja zu hohem Lobe gereicht. Im 18. Jahrh. war Albert Schultens der gelehrteste Ausleger, berühmt durch seine Kommentare zum Hiob, Leyden 1737, 2 Bde. 4⁰, und den Proverbien, das. 1748. In Deutschland machte die Auslegung besonders auf Anregung durch die Hallische Schule Fortschritte. Joh. Heinr. Michaelis veranstaltete 1720 eine kritische Handausgabe des alten Testamentes nach 5 Erfurter Handschriften und 10 gedruckten Ausgaben und dazu auch schätzbare exegetische Arbeiten über einzelne Bücher, besonders über die Hagiographen, Halle 1720, 3 Voll. 4⁰. Aus seiner Schule ging Joh. Dav. Michaelis hervor, der zwar keinen Kommentar verfasste, aber in Anmerkungen zu seiner umschreibenden Übersetzung des alten Testamentes, 1769—86, 13 Bde. 4⁰, die Auslegung vielfach förderte. Den ersten gelehrten Gesamtkommentar schrieb Ernst Friedrich Karl Rosenmüller, dessen Scholia in Vetus Testamentum, 16 Teile, Leipz. 1788—1817, im Auszuge 5 Teile, das. 1828—35, (ausser den historischen Büchern) mit grossem Fleiss die frühere Litteratur und die Dialekte zum Vergleich heranziehen; jetzt ist das Werk nach seiner kritischen Seite veraltet; es war aber höchst bedeutend für seine Zeit. Auch später sind dann allgemeinere Werke herausgegeben worden, so z. B. der Kommentar von Maurer, zuerst kurz gefasst, allmählich erweitert, Leipz. 1833 ff.; besser ist das kurzgefasste exegetische Handbuch zum alten Testament von Hitzig, Hirzel, Knobel, Thenius, Olshausen u. a., welches 1838 mit Hitzigs Bearbeitung der zwölf kleinen Propheten begann und 1862 mit Bertheaus Erklärung der Chronik schloss, 18 Bde. umfassend, die dann in neuen Auflagen erschienen. Keil und Delitzsch gaben ein Gegenstück dazu in orthodoxem Sinne. Aber neben diesen allgemeinen Bibelwerken sind spezielle Kommentare entstanden, welche als Grundlage zu einem tieferen Studium allein zu empfehlen sind, so besonders H. E. G. Paulus, Clavis üb. d. Psalmen, Jena 1791, 2. Aufl. Heidelbg. 1815; desselben Clavis üb. d. Jesajas, Jena 1793; J. S. Vater, Kommentar üb. d. Pentateuch etc., Halle 1802—1805,

3 Tle.; W. M. L. de Wette, Kommentar üb. d. Psalmen, Heidelbg. 1829, 5. Aufl. 1856; W. Gesenius, Übersetzung des Propheten Jesaja mit Kommentar, Leipz. 1820. 21, 3 Bde.; G. H. A. v. Ewald, Die poetischen Bücher des alten Bundes, Götting. 1835—39, 4 Bde., und Die Propheten des alten Bundes, Stuttg. 1840, 2 Bde., Götting. 1865—68; P. van Bohlen, Die Genesis, histor.-krit. erläutert, Königsbg. 1835; Tuch, Kommentar üb. d. Genesis, Halle 1838, u. a.

§ 70.

Übersetzungen.

Es gibt vom alten Testament teils Kirchenübersetzungen, teils philologische Versionen, und nur letztere haben wir hier zu betrachten. Sie zerfallen in lateinische und deutsche.

Der gelehrte Dominikaner Sanctes Pagninus aus Lucca, gest. 1541 zu Lyon, begann als der erste i. J. 1493 eine neue lateinische Übersetzung der ganzen heiligen Schrift nach dem Original, obschon noch in gewisser Abhängigkeit von der Vulgata; das Werk, möglichst wörtlich gehalten, daher oft dunkel, nicht selten das Richtige verfehlend, erschien mit einer Dedikation an Clemens VII. Lugd. B., Ant. du Ry, 1528, 4°, dann Colon., Melch. Novesian., 1541, fol., nachher in Rekognitionen von Hugo a Porta, cum Praefac. Mich. Villanovani (Mich. Servetus), Lugd. B. 1542 fol., von Rob. Stephanus (das N. T. nach Beza) in den Biblia utriusque T. Oliva R. Steph. 1557, 2 Voll. fol., 1557, dann öfters nachgedruckt, endlich in der Rekognition von Arias Montanus in den Biblia hebraeo-latina, 1572 als Appendix der Antwerpener Polyglotte erschienen. Kaum der Erwähnung verdient die ganz wörtliche und schon deshalb barbarische Übersetzung, welche der Kardinal Thomas de Vio Cajetanus, gest. 1534, anfertigen liess (gesammelt Lugd. B. 1639, 5 Voll. fol.), um nach ihr, da er weder des Hebräischen noch des Griechischen mächtig war, seine breitspurigen Kommentare über die einzelnen biblischen Bücher schreiben zu können. Zu den besseren Arbeiten gehört dagegen die lateinische Übersetzung des Sebast. Münster, welche dieser gelehrte Baseler Hebraist seiner Textausgabe beifügte, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534. 1535, 2 Voll. fol., dann Basil., ex offic. M. Isengrinii et H. Petri, 1546, 2 Voll. fol., nachgedruckt in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8°, erschienenen und

von Conr. Pellicanus besorgten lateinischen Bibel; vgl. dessen Chronicon, ed. B. Riggenbach, Basel 1877, S. 139. — Die Züricher lateinische Bibelübersetzung begann Leo Jud, Zwinglis treuer Mitarbeiter, sorgsam und in einfacher, guter Latinität, mehr auf den Sinn als auf strikte Wörtlichkeit achtend; nach seinem Tode, 19. Juni 1542, setzte Theod. Bibliander mit Beihilfe Pellicans und des Petr. Cholinus, welcher die Apokryphen übertragen hatte, das Werk fort; es erschien Zürich 1543 fol. bei Chr. Froschauer und gibt im neuen Testament eine Revision der Übersetzung des Erasmus durch Rud. Gualtherus; die theologische Fakultät von Salamanca liess diese Bibel 1584 fol. für Spanien nachdrucken, doch schritt hier die Inquisition gegen dieselbe ein, vgl. F. H. Reusch, Luis de Leon u. d. span. Inquisit., Bonn 1873, S. 58 ff. — Die Übersetzung des Seb. Castellio (Chateillon), Basil., ex offic. J. Oporin., 1551 fol., dann 1555 fol., 1556 fol., erhielt durch Abfeilen der lateinischen Diktion einen mehr paraphrasierenden Charakter, vgl. H. Heppe, Th. Beza, Elberf. 1861, S. 239. 374; J. Maehly, Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. — Eine anderweitige Übersetzung lieferten Immanuel Tremellius aus Ferrara, gest. 1580, und dessen Schwiegersohn Franc. Junius, gest. 1602, Francof. 1575—79, 5 Prts. fol.; 1579, 2 Voll. fol., nachgedruckt von Middleton, Lond. 1580, 1581, 1585, nachmals mehrfach geändert, aber nicht immer verbessert durch Junius, benutzt auch von J. Piscator in seinen Commentarii in V. T., 1601—1616, 24 Prts. 8°, 1643—45, 4 Voll. fol., mit neuem Titel 1546. — Unverständlich wörtlich ist die Übersetzung des Thomas Malvenda, eines spanischen Dominikaners, gest. 1628, welche in seinen Commentarii in scr. s. etc., Leyd. 1650, 5 Voll. fol., erschien. Besser sind die von Joh. Coccejus, gest. 1669, in seinen Kommentaren übersetzten Stücke, welche sich in seinen Opera omnia, ed. III, Amstelod. 1701 fol., Vol. I—VI, finden. Alle seine Vorgänger übertraf jedoch Sebastian Schmidt, gest. 1696, mit seiner lateinischen Bibelübersetzung, Argentor. 1696, 4°, 2. Ausg. das. 1708, mit neuem Titel 1715, bei Ch. Reineccius in der Leipziger Polyglotte, 1750 fol. Nur das alte Testament enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmidt., Lips. 1740, 4°. — Nach ihm lieferte eine brauchbare Version mit philologischen und kritischen Anmerkungen der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, ex rec. textus hebraei et vers. antiquarum latine vers. notisque philol. et critic. ill., Halle, in der Buchhandlung des

Waisenhauses, Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae maiores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794; Job, Proverb., Eccles., Cant. Cant. 1789; sie ist der Diktion nach elegant, aber deshalb nicht immer treu. — In neuerer Zeit versuchten H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig eine neue lateinische Übersetzung der ganzen heiligen Schrift; es erschien aber nur Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat., Vol. I. Pentateuchus, Alton. et Lips. 1816, dann verliessen sie das Unternehmen, da einmal ein gutes Latein mit dem Original sich schwer verträgt, andererseits aber auch die Wissenschaft sich von der lateinischen Sprache allmählich so weit emanzipiert hatte, dass ein Bedürfnis nach lateinischen Übersetzungen nicht mehr vorhanden war.

Viel besser als das Lateinische eignet sich die deutsche Sprache für eine treue und dennoch verständliche Übersetzung, und so wurde denn auch schon frühzeitig das alte Testament wenigstens bruchstückweise aus der Vulgata in den hoch- und plattdeutschen Dialekt übertragen. Die erste vollständige Version liess, wie es scheint, Kaiser Wenzel um 1380 besorgen; sie liegt handschriftlich in Wien. Die erste gedruckte deutsche Bibel erschien in Mainz bei J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), dann folgten noch 13 andere bis auf Luther, der alle Vorgänger übertraf; vgl. Jos. Kehrein, Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttg. 1851. Luthers Bibelübersetzung bildet ein wichtiges Moment in der Geschichte der deutschen Sprache wie in dem Entwicklungsgange des kirchlichen und frommen Verständnisses des alten Testamentes, hat aber auch an und für sich philologische Bedeutung. Im J. 1517 übertrug Luther zunächst die 7 Busspsalmen aus der Vulgata; als ihm dann 1521 während des Aufenthaltes auf der Wartburg Musse ward, übersetzte er das neue Testament, welches 1522 in Folio mit Holzschnitten ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jahrzahl, selbst ohne den Namen des Übersetzers erschien; erst die zweite Originalausgabe vom Dezemb. 1522 trägt bei sonst gleichem Titel die Jahrzahl und den Namen des Druckers. Sofort machte sich Luther nun auch an das alte Testament, aufs redlichste beraten und unterstützt von seinen gelehrten Freunden; schon 1523 erschienen als erster Teil die Fünf Bücher Moses, 1524 als zweiter und dritter die historischen Bücher und die Hagiographen, 1526 Jonas und Habakuk,

1528 Zacharja und Jesaja, 1530 Daniel, 1532 dann die Propheten zusammen. Die Apokryphen erschienen unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“, als Sammlung wohl zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherschen Bibel, Wittenbg. 1534 bei Hans Lufft, fol. Vgl. J. G. Palm, Historie d. deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von 1517—1534, ed. J. M. Göze, Halle 1772; G. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. dtsch. Bibelübers. Dr. M. Luthers vom Jahr 1517—1581, Nürnbg. 1783, 2. Aufl. 1791; G. W. Hopf, Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung, Nürnbg. 1847. Der Reformator benutzte bei seiner Arbeit die hebräische Bibelausgabe von Brixen, 1494, die alexandrinische Übersetzung, die Vulgata und die rabbinischen Auslegungen in der Postille des Nicolaus de Lyra, so dass seine Gegner spotteten: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset“; er erlebte 10 Originalausgaben seiner Bibel, in seinem aus Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und Rorarius (G. Rörer) gebildeten collegium biblicum beständig um die Besserung des Textes bemüht; nach der letzten von Luther selbst 1545 besorgten Ausgabe übernahmen H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer eine kritische Bearbeitung, indem sie Altertümlichkeiten und sonst unverständliche Ausdrücke beseitigten, die Orthographie änderten, sonst aber dem Texte treu blieben; diese Bibel erschien Halle 1845—55, 7 Bde. 8°. Vgl. W. A. Teller, Darstellung und Beurteilung der dtsch. Sprache in Luthers Bibelübers., Berlin 1794 f., 2 Bde.; J. F. Wetzel, Über die Sprache Luthers in seiner Bibelübers., Stuttg. 1859; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869. — Nach Luthers Bibel erschienen nun zahlreiche andere deutsche Übersetzungen, aber ohne jene zu erreichen, obgleich sie dieselbe benutzten; sie alle verfolgten mehr oder weniger kirchliche Interessen. Philologische Übersetzungen veranstaltete man erst seit dem 18. Jahrh., und besonders sind da zwei vollständige zu nennen, zunächst die von J. D. Michaelis, das alte Testament mit Anmerkungen für Ungelehrte, Götting. 1796 ff., 13 Bde. 4°; diese Übersetzung hat einen paraphrastischen, modernisierenden Charakter, entbehrt der Kraft und Einfachheit eines Luther, stützt sich oft auf Konjekturen, ist aber von trefflichen Anmerkungen begleitet und jedenfalls bedeutender als die von J. H. D. Moldenhauer, Quedlinbg. 1774 ff., 10 Bde. 4°. Seit dem 18. Jahrh. bil-

dete sich überhaupt innerhalb der deutschen Litteratur eine edlere Form sowie der Sinn für dichterische Schönheit aus, und dieser Fortschritt musste auch der Bibelübersetzung zugute kommen; man verstand allmählich, den dichterischen Geist eines Volkes zu ergreifen, und bildete ihm nach, so M. Mendelssohn in der Übersetzung der fünf Bücher Moses, Berlin 1780 ff., 3 Bde., und der Psalmen, das. 1783, 2. Aufl. 1788, dann Herder und nach ihm andere. Durch solche bahnbrechenden Arbeiten kam ein anderer Geist in die Übersetzungen, und mehrere Interpreten zeichneten sich nun besonders aus, J. B. Koppe als Übersetzer des Jesaja, ferner de Wette, Gesenius, Umbreit, Hitzig u. a. 1809—1814 erschien sodann die Übersetzung von W. M. L. de Wette und J. C. W. Augusti, Heidelberg, 6 Bde. 8⁰, aber Augusti war der Aufgabe nicht gewachsen, und so bearbeitete nach dessen Rücktritt de Wette noch einmal allein das Ganze, 1831 f., 3 Bde., 4. Aufl. 1858; obgleich manches philologisch jetzt richtiger gefasst wird, so ist doch diese Übersetzung unter den Gesamtwerken die beste. — Ein Verein jüdischer Gelehrten, J. Fürst, H. Arnheim, M. Sachs, gab unter Redaktion von Dr. Zunz eine deutsche Bibel für Israeliten, Berlin 1837, 6. Ausg. 1855, doch ist dieselbe mit de Wettes nicht zu vergleichen; die von L. Philippson, Leipz. 1839 ff., mit Einleitungen und ausführlicher Erklärung Leipzig 1854, 4 Bde., 3. Ausg. 1862, sowie die von S. Herxheimer, Berlin 1842 ff., 2. Ausg. Bernburg 1854, befleissigen sich grosser Treue und dienen in ihrem Judendeutsch synagogalen Interessen. — Die Übersetzung in Bunsens Bibelwerk, Leipz. 1858 ff., ist wie die Darbystische für den Gebrauch in der Gemeinde berechnet.

§ 71.

Geschichte der historischen Auslegung des alten Testamentes.

Es gibt zwei Seiten der Auslegung, neben der philologischen die historische; denn Auslegen heisst den Sinn und Ausdruck einer Schrift so reproducieren, wie der Verfasser selbst und die ersten Leser beides auffassten. Man muss sich daher wie in den sprachlichen so auch in den historischen Gesichtskreis der Autoren versetzen, um der Aufgabe der Auslegung genügen zu können. Während es sich nun aber stets nur um den Sinn handelt und handeln kann, den ein Schriftsteller mit seinen Worten verband, hat

man nachmals sich damit nicht begnügen wollen, sondern aus der heiligen Schrift allerlei Gedanken und Gefühle entwickelt, die gar nicht darin liegen, aber doch eben nach jener „tieferen Auslegung" aus ihr hervorleuchten sollten. So bildete sich eine mystische Erklärung, oft in allegorischer Weise die Worte umdeutend, oder in typisch prophetischer Manier Weissagungen der Zukunft findend, oder aber man machte Anwendungen vom Text und nannte das praktische Auslegung. Alle diese Spielarten der Auslegung sind keine Deutungen, aber immerhin doch für den Forscher von Interesse, weil sie lange die in der Kirche herrschenden waren, während die historische Auslegung geradezu erst eine Entdeckung unserer Zeit ist; denn die früheren Ausleger sahen stets etwas ganz Anderes vor Augen, als was im Texte stand.

Unsere Aufgabe ist daher eine doppelte. Wir haben die Geschichte derjenigen Elemente zu untersuchen, die schon im alten Testament historisch aufgefasst und dann in den folgenden Jahrhunderten in den sogenannten Hilfswissenschaften ausgebildet wurden, und wir haben zweitens den Entwicklungsgang der christlichen Kirche zu betrachten und zu sehen, welche Arten der Auslegung in den verschiedenen Zeitaltern herrschten.

1. Die Geschichte des eigentlich historischen Elementes.

Dieses eigentlich historische Element liegt in der biblischen Geographie und Ethnographie; daher finden wir auch, dass schon in der älteren Kirche diese Seiten zuerst streng geschichtlich und geographisch behandelt wurden. Man unterscheidet auch hier gewöhnlich eine physische und eine politische Geographie nebst der Ethnographie, dann ferner einheimische Geographie (Palästina) und auswärtige Geographie und desgleichen Ethnographie. Schon im alten Testament gibt es Hauptstellen für die Geographie, besonders im Buch Josua, in der Elohimsquelle, capp. XIII—XXI, und für die auswärtige Genes. X und Ezechiel in der Beschreibung des Völkermarktes von Tyrus, cap. XXVII; sodann kommen die Werke des Flavius Josephus in Betracht, daneben Strabo 16, p. 754—765, Ptolemäus 5, 15—17, Dio Cassius 37, 15—17; 47, 18; 49, 22; 60, 6; 66, 4—7; 68, 32; 69, 12—14; Plinius 5, 13—19; Tacitus Hist. 5, 1—13. Über die Orte Palästinas haben wir ein Werk des Altertums in des Eusebius und Hieronymus Onomasticon urbium et locorum t. s., ed. J. Bonfrerius, Paris

1631. 1639; ed. F. Larsow et G. Parthey, Berol. 1862, dann von P. de Lagarde herausgegeben. Die ausserordentlich reiche Litteratur über Palästina ist von T. Tobler in der Bibliographia geographica Palaestinae, Leipzig 1867, zusammengestellt; Nachträge dazu brachte Walsborne im Serapeum 1869, Tobler selbst in der Bibliogr. geogr. Pal. ab a. CCCXXXIII usque ad a. M, Dresd. 1875, A. Socin in den Jahrgängen der ZDPV.; vgl. auch Riant, Bibliographie de l'Orient latin. I, 1878, 79 et 80, Par. 1881: Archives de l'Orient latin. Beschreibungen aus der Kreuzfahrerzeit finden sich in den Gesta Dei per Francos etc., ed. Jac. Bongars, Hanau 1611, andere in dem Reyssbuch des H. Landes, erster u. and. Teil, Frankf. a. M. 1609, auch in Toblers Descriptiones T. S. ex saeculo VIII, IX, XII et XV, nach Hand- und Druckschriften, Leipz. 1874. Seit dem 17. Jahrh. erkannte man, dass, um Länder wirklich kennen zu lernen, wissenschaftliche Männer sie bereisen müssten; zu diesen älteren Reisen kamen in unserem Jahrhundert die des Ulrich Jaspar Seetzen, 1805—1807, stückweis ediert in v. Zachs Monatl. Korrespond., XVII, XVIII, XXVI, XXVII, herausgeg. von Cruse, Berl. 1854 ff., und diejenigen des J. Ludw. Burckhardt, 1810—1816, „Reisen in Syrien, Palästina etc.", herausgeg. und mit Anmerkungen begleitet von Gesenius, Weimar 1823, 2 Bde.; wichtiger aber waren die Forschungen Edw. Robinsons, der mit Eli Smith 1838 Westpalästina bereiste und das gesammelte Material kritisch sichtete, vgl. „Palästina und die südlich angrenzenden Länder", Halle 1841, 3 Bde., und die nach einer zweiten Reise von ihm herausgegebenen „Neuen biblischen Forschungen in Palästina etc.", Berl. 1857. Von neueren Reisebeschreibungen mögen Erwähnung finden: T. Tobler, Lustreise ins Morgenland, Zürich 1839; Fr. A. Strauss, Sinai und Golgatha, Berl. 1847; John Wilson, The lands of the Bible, Edingburgh 1847, 2 Bde.; Ph. Wolff, Reise in das gelobte Land, Stuttg. 1849; W. F. Lynch, Narrative of the expedition to the River Jordan and the Dead Sea, Philad. 1849; de Saulcy, Voyage autour de la mer morte et dans les terres bibliques, Par. 1853; desselben Voyage en terre sainte, Par. 1865; van de Velde, Narrative of a journey through Syria and Palestine, Edingburgh and Lond. 1854, 2 Bde., deutsch von Göbel, Leipz. 1855 f., 2 Bde.; Thomson, The Land and the Book, New-York 1859, Lond. 1881; T. Tobler, Ritt durch Philistäa, Fussreisen im Gebirge Judäas etc., Gotha 1859; K. Furrer,

Wanderungen durch Palästina, Zürich 1865; F. Bovet, Reise ins gelobte Land, Zürich 1865, franz. 5. Aufl. Par. 1866; Zschocke, Beiträge zur Topographie der westl. Jordansaue, Jerus. 1866; E. H. Palmer, The Desert of the Exodus, Journeys on foot, Cambr. 1871, 2 Bde.; Tristram, The Land of Moab, Lond. 1874; de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte, à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Par. 1876; v. Orelli, Durchs heilige Land, Basel 1878; ferner die Quaterly statements (seit 1869) des Palestine-Exploration-Fund, besonders Conder, Tent Work in Palestine, 1878; dann die Arbeiten der amerikanischen Palestine-Exploration-Society (seit 1871) und des 1877 gegründeten Deutschen Palästina-Vereins; speziell de Vogué, Les Églises de le terre sainte, Par. 1860.

Auf Grund all dieser Nachrichten entstand dann die biblische Geographie, eine Beschreibung des gelobten Landes selber und solcher Distrikte, die in der heiligen Schrift angeführt werden. Schon Christ. Andrichomius, ein holländischer Geistlicher aus Delft, schrieb ein Theatrum Terrae Sanctae cum tabulis geograph., Colon. 1590; bedeutender aber ist Hadrian Relands Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Traj. Bat. 1714; für die auswärtige Geographie ist namentlich anzuführen Sam. Bochart, Geographia sacra, P. I. Phaleg s. de dispersione gentium, P. II. Canaan s. de coloniis et sermone Phoenicum, 1646. 1681. 1707. 1712; ein Supplement dazu gab J. D. Michaelis, Spicilegium Geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum, Götting. 1780. 1782. 2 Prts. Neuere Gelehrte haben mit Benutzung der Reiseberichte darauf die Geographie Palästinas sowie die auswärtige bedeutend erweitert und ergänzt, so K. F. Rosenmüller, Bibl. Geographie, Teil I—III der Bibl. Altertumskunde, Leipz. 1826; M. Russel, Palästina, deutsch von Rüder, Leipz. 1833, 2. Aufl. 1836; M. Russel und J. Fraser, Ländergemälde des Orients, deutsch von Diezmann und Sporschil, Pesth 1840, 6 Bde.; Munk, Palestine, description géographique etc., Paris 1841; Guérin, Description géographique etc. de la Palestine, Par. 1868 ff.; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort etc., nach dem Engl., Stuttg. 1881 ff.; Trelawney Saunders, An introduction to the survey of Western Palestine. Its Waterways, Plains and Highlands, Lond. 1881. — Die physische Geographie hat K. Ritter dargestellt in der Vergleichenden Erdkunde der Sinaihalbinsel (Paläst. u. Syr. in Bd. 2, 3 u. 4, in

Bd. 15, 16 u. 17 der Erdkunde), Berl. 1850—55; vgl. auch Edw. Robinson, Physische Geographie des heiligen Landes, Leipz. 1865.

Unter den Kartenwerken zeichnen sich aus: Kieperts Atlas in 5 Blatt zu Robinsons Palästina, 1840. 41, dann der Bibel-Atlas, Berlin 1847, 2. Ausg. völlig neu bearbeitet von A. Lionnet, Berlin 1859; ferner van de Veldes Map of the holy Land, 8 Blatt, deutsche Ausg. bei Petermann, Gotha 1866; v. Menkes Bibel-Atlas, 8 Blatt, Gotha 1868; die durch den Palestine-Exploration-Fund nach trigonom. Aufn. herausgeg. Map of Western Palestine in 26 sheats by Lieutenants C. R. Conder and H. H. Kitschener, Lond. 1880; endlich Guérins Carte de la Palestine ancienne et moderne, Paris 1881.

2. Auch die biblische Naturkunde wurde in neuerer Zeit besonders bearbeitet. Über das Tierreich schrieb Sam. Bochart das Hierozoicon s. de animalibus s. s., Lond. 1663 fol., ed. Rosenmüller, Lips. 1793. 1794; O. Böttger, Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern, Frankf. a. M. 1880. Die Pflanzenkunde behandelt Ol. Celsii Hierobotanicon s. de plantis s. s., Upsol. 1745. 1747, 2 Voll.; Fr. Hamilton, La botanique de la Bible, Nice 1871; J. Smith, Bible plants, their history etc., Lond. 1878; C. J. v. Klinggräff, Palästina u. s. Vegetation, in d. Österr. Botan. Ztschr., 30. Jahrg., Wien 1880; vgl. auch Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipz. 1881. Das Mineralreich ist gewöhnlich gelegentlich behandelt, so bei Rosenmüller in den Altertümern T. IV, 1. Abtlg.; O. Fraas schrieb Der Schwefel im Jordanthal, ZDPV., II, S. 113 ff.; Cultrera eine Mineralogia bibl., Palermo 1881. Die Astronomie behandelt J. H. Kurtz in Bibel und Astronomie, Mit. 1842, 5. Aufl. Berl. 1865; es ist dies aber ein apologetisches Werk und schildert nicht die Sternkunde der Hebräer, sondern will die Mängel derselben mit dem Inspirationsbegriff einen. Ausserdem sind zu erwähnen Scheuchzer, Physica s., Augsbg. 1731 ff., 5 Bde.; Sam. Oedmann, Verm. Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heil. Schr., aus dem Schwed., Rostock 1786—95; H. B. Tristram, The Land of Israel, a journal of travels in Palestine with special reference to its physical character, Lond. 1865; desselben Palestine in its physical adspects, Lond. 1880; desselben Natural History of the Bible, Lond. 1873; ferner O. Fraas, Aus dem Orient, Stuttg. 1867; II, 1878; O. Kersten, Umwanderung des toten Meeres im Frühjahr 1874, in ZDPV., II, S. 201 ff.; J. B. Fried-

reich, Zur Bibel. Naturhist. u. mediz. Fragmente, Nürnbg. 1848, 2 Tle.; Fr. Hasselquist, Iter Palaest., Stockh. 1757, deutsch von Gadebusch, Rostock 1762, gibt im 2. Teile wichtige naturgeschichtliche Bemerkungen, desgleichen G. H. v. Schubert in der Reise nach dem Morgenlande, Erlang. 1836—40, 3 Bde., und Joh. Russegger im 3. Bd. seiner Reisen in Europa, Asien u. Afrika, Stuttg. 1841—1849.

3. Das geistige Leben des Volkes nach seiner socialen Seite, Ackerbau, Viehzucht, Wohnung, Kleidung, Speise, Gewerbe, Sitte, dies alles ist besonders seit dem 17. und im 18. Jahrh. durch Michaelis aufgeklärt; dazu dienten die Reisen; aus den Berichten über dieselben sammelte aber namentlich E. F. K. Rosenmüller, Altes und neues Morgenland, Leipz. 1816—20, 6 Bde. Vgl. auch die Lehrbücher der hebr. Archäologie von W. M. L. de Wette, Leipz. 1814, 4. Aufl. von Räbiger, 1864; von Ewald, Götting. 1848, 3. Aufl. 1866; von Saalschütz, Königsbg. 1855; von Keil, Leipz. 1858 f.

4. Auch der Staat wurde behandelt und die Gesetzgebung. So wurde bereits im 17. Jahrh. ein Ius regium zusammengestellt, so schrieb J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, 1770 ff., 6 Bde.; Hüllmann, Staatsverfassung der Israeliten, Leipz. 1834; Saalschütz, Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen, 2. Aufl. Berl. 1853, 2 Tle. Vgl. auch Selden, De iure naturali et gentium iuxta disciplin. Hebraeorum, Lond. 1640, 4°.

5. Ebenso wurde der Kultus archäologisch bearbeitet, und es ist kaum zu glauben, welcher Fleiss im 16. und 17. Jahrh. gerade an diese Seite namentlich von französischen und holländischen Forschern gesetzt wurde; aber im 18. Jahrh. erkaltete er. Ugolino gab einen Thesaurus antiquitatum sacrarum, ein Sammelwerk in 54 Voll. fol., Venet. 1744 ff.; mit mehr Erfolg jedoch wurde dieser Gegenstand von Hadrian Reland, Antiquitates sacrae vet. Hebr., Traj. ad Rh. 1708, behandelt (mit den Noten von Rau und Ugolino herausgeg. von Vogel, Halle 1769), dann von J. Carpzov, Apparatus historico-criticus, Lips. 1748. In neuerer Zeit erschienen Bähr, Die Symbolik des mosaischen Kultus, Heidelbg. 1837 f., 2 Bde.; Scholz, Die heil. Altertümer des Volkes Israel, Regensbg. 1868, 2 Tle.; Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, München 1869.

6. Hieran schliesst sich die Darstellung der hebräischen Geschichte, die wesentlich Religionsgeschichte, aber doch eine mit den volkstümlichen Elementen verwachsene Form derselben ist, wie ja der Begriff der Theokratie eine Einheit des Religiösen und Politischen ausspricht. — Wenn wir von des Flavius Josephus ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία und dem annalistischen Werke Seder Olam rabba absehen, welch letzteres wohl im 2. Jahrh. n. Chr. entstand, ed. Joh. Meyer 1699, so ist unter den Kirchenvätern zuerst Eusebius von Cäsarea derjenige, welcher im 9. Buch der Praeparatio evangelica und im Chronicon einen Versuch machte, alttestamentliche Geschichte zu schreiben; aber es blieb doch bei einzelnen Elementen, die nicht einmal immer zuverlässig sind; um 400 verfasste dann Sulpicius Severus seine Historia sacra, von grösserem Interesse aber ist die von Augustinus vorgenommene Bearbeitung der jüdischen Geschichte im 15.—17. Buch seiner Schrift de civitate Dei. — Doch erst in neuerer Zeit hat man die Geschichte der alttestamentlichen Zeit angemessen behandelt. Die Chronologie suchte bereits der engliche Bischof Ussher (Usserius) in den Annales V. et N. T., Lond. 1699, zu erörtern, und ihm folgten andere, doch blieb eben bei der Schwierigkeit der Sache und den zunächst völlig unzureichenden Hilfsmitteln vieles blosse Hypothese; cf. Ideler, Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie, Berl. 1825 f., 2 Bde. Die eigentliche Geschichte bezeichneten die älteren Gelehrten als Historia ecclesiastica veteris testamenti, und unter diesem Titel behandelte sie denn auch unter den lutherischen Theologen zuerst Buddeus 1715, 2 Voll., ed. IV. 1744; von strenger Geschichte ist jedoch hier, da keine Kritik der Quellen zugrunde lag, noch nicht die Rede. Aus dem 18. Jahrh., der Periode der Aufklärung, ist das Hauptwerk dasjenige des trefflichen Züricher Antistes Joh. Jak. Hess (gest. 1828), Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu, 1776 ff., 12 Bde., aber strenge Forschung im modernen Sinne darf auch in dieser Arbeit noch nicht vorausgesetzt werden. Dann folgten Georg Lorenz Bauer, Handbuch der Geschichte der hebräischen Nation von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staates, Nürnberg 1800—1804, 2 Bde.; Christian Kuinöl (Kühnöl), Geschichte des jüdischen Volkes von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung, für denkende Leser der Bibel, 1791, im Sinne der rational-supranaturalistischen Schule; Theod. Jak. Ditmar, Geschichte der Israeliten bis auf Cyrus zur Ehre und Verteidigung

der Bibel und zur Berichtigung der Wolfenbüttelschen Fragmente. 1788, in der Richtung eines apologetischen Rationalismus; Heinrich Leo, Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staats, Berl. 1828; das bedeutendste Werk indessen ist das von Ewald. Geschichte des Volks Israel, Götting. 1843—52. 3 Bde., etwas breit, aber sonst vortrefflich: es reicht bis in die apostolische Zeit hinab und behandelt in einem Anhang auch die Antiquitäten. Geschichtlich-archäologischer Natur ist die unvollendete Arbeit von Caesar v. Lengerke, Kenaan, Königsberg 1844, Bd. 1, eine Volks- und Religionsgeschichte der Juden bis in die Zeit des Pentateuchs; auch H. Kurtz gab eine Geschichte des alten Bundes, Bd. 1. Berl. 1848, 3. Aufl. 1864; Bd. 2, Berl. 1855, 2. Aufl. 1858; vgl. auch die § 14 angeführten Werke von Hengstenberg, Seinecke, Wellhausen u. a. — In neuester Zeit haben die Fortschritte auf dem Gebiete der Ägyptologie und Assyriologie auch die hebräische Geschichte ganz bedeutend bereichert und ergänzt. Was hinsichtlich der Ägyptologie K. R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, 12 Bde. fol., Berlin 1849—59; G. Ebers, Ägypten u. d. Bb. Moses, 1868, Durch Gosen zum Sinai, 1872; H. Brugsch-Bey, L'Exode et les monuments Égyptiens, 1875, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, 1877, hinsichtlich der Assyriologie H. Rawlinson, The five great eastern Monarchies, 3 Bde., 2. Aufl. 1871; J. Ménant, Annales des rois d'Assyrie, 1874; Babylone et Chaldée, 1875; G. Smith, The Assyrian Eponym Canon, 1875; Chaldäische Genesis, deutsch v. H. u. Friedr. Delitzsch, 1876; F. Lenormant, Manuel d'historie ancienne de l'Orient, 1868, Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsch 1878; Eb. Schrader, Keilinschriften u. d. a. T., 1872, Keilinschriften u. Geschichtsforschung, 1878, aber auch Hincks, Talbot, M. v. Niebuhr, Brandis, Norris und besonders Oppert geleistet haben, findet sich verwertet bei G. Maspéro, Gesch. d. morgenl. Völker im Altertum, deutsch v. R. Pietschmann, 1877, u. in der Gesch. d. Altertums von Max Duncker.

Dieser ganze Inhalt wurde dann in den Gesamtwerken über biblische Archäologie behandelt, teils nach dem Stoff geordnet, teils in Wörterbüchern zum Nachschlagen. Zunächst ist hier zu erwähnen Joh. Jahn, Biblische Archäologie, Wien 1796 ff., 5 Bde., 2. Aufl. Tl. 1 u. 2, 1817—25; besser würde geworden sein E. F. K. Rosenmüller, Handbuch d. bibl. Altertumskunde, 4 Tle. in 7 Bdn., Leipz. 1827 ff., aber das Werk ist leider unvollendet; es

geht noch nicht bis an den gewöhnlichen Inhalt der Altertumsforschung, an das Leben des Volkes selbst, heran, sondern behandelt nur Geographie, Ethnographie und Naturkunde. Kürzer ist de Wettes Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, Leipz. 1814, 4. Aufl. 1864. Unter den Wörterbüchern des vorigen Jahrhunderts wurde zunächst das von Augustin Calmet berühmt; in seinem dem katholischen Dogma angepassten Kommentar, La Ste. Bible; en latin et en françois, avec un commentaire littéral et critique, Paris 1707 ff., 23 Bde. 4°, hatte er zu jedem Buche Exkurse über Chronologie, Geschichte, Antiquitäten etc. gegeben; dieselben erschienen dann auch besonders als Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture sainte, Paris 1720, 3 Bde. 4°; der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet, Amsterd. 1722, 12 Bde. 12°, deutsch mit Vorrede und Anmerkungen von Moosheim, 6 Bde., 2. Aufl. Bremen 1744, 8°, ist dasselbe Werk in anderer Ordnung, und nach ihm erschien dann Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, Paris 1722, 2 Bde. fol., Supplem. 1728. In unserem Jahrhundert erschien als das beste hier zu erwähnende Werk G. B. Winers Biblisches Realwörterbuch, in erster Auflage, Leipz. 1820, 2 Bde., noch unvollkommen, besser in der Auflage von 1833 ff., 3. Ausg. 1847.

7. Indem man ferner den religiösen Stoff von dem geschichtlichen Element absonderte, gelangte man zu einer biblischen Theologie oder biblischen Dogmatik des alten Testamentes; damit jedoch nicht zufrieden, trennte man dann sogar die biblische Moral von der biblischen Glaubenslehre, namentlich als infolge der Kantschen Philosophie das ethische Element als Hauptsache und selbständig dem Glauben gegenüber angesehen wurde; so G. L. Bauer, Biblische Moral des A. T., Leipz. 1803, 2 Tle.; aber auch K. F. Stäudlin hatte 1794 bereits ein Programm über die Geschichte der Moral der Hebräer veröffentlicht, dem dann u. a. Werken ähnlichen Inhalts die Geschichte der philos. hebräischen u. christl. Moral, Hannover 1806, folgte; de Wette in seiner Christlichen Sittenlehre, Berl. 1819—21, 3 Bde., berührt den Gegenstand ebenfalls.

Wichtiger jedoch sind die religiösen Anschauungen, da sie erst die Basis für das Ethische bilden. Die älteren Theologen pflegten die religiöse Lehre des alten Testamentes nicht auszu-

scheiden aus der Gesamtheit der biblischen Beweisstellen, da sie annahmen, dass ein und derselbe Geist in beiden Teilen der Bibel gewirkt habe, und daher das alte Testament nach Massgabe des neuen interpretierten; wo wahrer historischer Sinn noch fehlte, konnte man eine Entwickelung des religiösen Prinzipes eben nicht begreifen. Als man dann später die Topik ausgebildet und die Beweisstellen zur Bequemlichkeit der Dogmatik für sich zu behandeln gelernt hatte, waren damit die Vorarbeiten für die biblische Theologie gegeben; zu denselben gehört namentlich Seb. Schmidts Collegium biblic. in quo dicta V. et N. T. iuxta seriem locorum comm. theol. explicantur, 1671; vgl. auch Semler, Histor.-krit. Sammlungen über die sogen. Beweisstellen der Dogmatik, 1764 f. Nach dem Fachwerk der Dogmatik schrieb darauf Zachariä seine Bibl. Theologie od. Untersuch. des bibl. Grundes der vornehmsten kirchlichen Lehren, 1772 f. Dann aber trat Gabler mit einer Abhandlung De iusto discrimine theologiae bibl. et dogm. regundisque utriusque finibus, 1787, auf, worin er die Selbständigkeit der biblischen Theologie nachwies und auf streng geschichtliche Behandlung derselben drang. Nun suchte man sie denn rein historisch auszubilden, aber die zunächst folgenden Werke lassen alle doch noch deutlich genug jenes Fachwerk der Dogmatik durchblicken; so G. L. Bauers Hermeneutica sacra V. T., 1797, welche als ein selbständiges Werk aus der Umgestaltung und Vollendung der von Dathe begonnenen Bearbeitung von Glassius' Philologia sacra entstand, desselben Verfassers Entwurf einer Hermeneutik des alten und neuen Test., 1799, und besonders die Theologie des alten Testamentes oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Ebräer von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche, 1796, mit einer „Beilage“ 1801. Ihm folgten Ammon, Entwickelung einer reinen biblischen Theologie, 1792, 2. Aufl. 1800 f.; de Wette, Biblische Dogmatik, 1813, Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie, 1828; von Cölln, Biblische Theologie, 1836; Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, Frankf. a. M. 1869, eine geschichtliche Darstellung der Offenbarungsreligion in ihrem Werden unter ständiger Berücksichtigung der litterargeschichtlichen Kritik; Öhlers histor.-genetische Darstellung der in den kanon. Schriften des A. T. enthaltenen Religion bearbeitete als Vorlesungen über die Theologie des alten Testamentes, 1873 f., Johannes Delitzsch für den Druck. — Im be-

sonderen hat man dann die messianischen Stellen ausgeschieden und zu einer Christologie des alten Testamentes verarbeitet, aber die meisten dieser Arbeiten sind verfehlte Produkte; die merkwürdigsten darunter sind: Kuinöl, Messianische Weissagungen, Leipz. 1792; Ammon im 2. Bde. der biblischen Theologie; Joh. Jahn im Appendix zu seiner Hermeneutik, Wien 1813; Hengstenberg, Christologie des A. T., 1829—33, 2. Aufl. Berl. 1854—58, 3 Bde.; J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, Nördling. 1841—44, 2 Bde.; desselben Schriftbeweis, das. 1852—56, 2. Aufl. 1857—60, 2 Tle.; Lutz, Bibl. Dogmatik, 1847; Stähelin, Die messianischen Weissagungen des A. T. etc., Berl. 1847; Riehm, Charakterist. d. mess. Weiss., Stud. u. Krit. 1865, Hft. 1 u. 2. — Mit der Geschichte dieses Zweiges der Wissenschaft begann J. G. Rosenmüller, Historia interpretat. libror. sacror. in eccles. christ., Lips. 1795—1814, 5 Voll.; dann schrieb G. W. Meyer eine Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, Götting. 1802—1808, 5 Bde.; Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869.

§ 72.

Abarten der Auslegung.

Nachdem der Kanon des alten Testamentes mit der Sammlung des Pentateuchs begründet, dann durch Hinzufügung der Propheten und Hagiographen abgeschlossen war, bildete sich auch bald eine praktisch gläubige Auslegung, ja, dieselbe findet sich schon in den jüngsten Büchern des Kanons selbst; denn das Buch Jona ist wahrscheinlich in Beziehung auf die prophetische Hermeneutik geschrieben, d. h. um nachzuweisen, dass prophetische Orakel nicht notwendig, weil göttlich, auch erfüllt sein müssen, da Gott seinen Ratschluss ändern kann; die Bücher der Chronik geben eine Bearbeitung der Bücher der Könige, und Daniel IX, 2 setzt nicht nur eine heilige Schrift voraus, sondern der Verfasser stellt da auch Betrachtungen an über ein Orakel des Jeremia, welches künstlich gedeutet wird. Diese jüdische Auslegungsweise, früh begonnen, entwickelte sich dann in den Synagogen und durch bedeutende Lehrer derselben, war aber durchaus nicht historisch, sondern nur mit geschichtlichen Elementen durchmischt, ja, oft sogar sehr künstlich gestaltet, wie denn z. B. Jonathan ben Usiel

Jes. LIII auf ganz verschiedene Subjekte bezieht. Eigentlich wissenschaftliche Prinzipien fehlten; man fasste den Sinn wörtlich, so lange er zu der von vornherein vorausgesetzten Anschauung passte; darum aber eignete sich jede Zeit die Bücher in ihrer Weise an, während eine allgemeine Auslegung erst das allmähliche Produkt der strengen Wissenschaft wurde.

Aus dieser praktisch religiösen Auslegung bildete sich nun die allegorische Deutung, d. h. eine Erklärung, welche dem unmittelbaren Wortsinn widerspricht, dagegen einen anderen, idealen Gehalt substituiert. Solch eine allegorische Auslegung handhabten bereits die Pharisäer, auch Josephus, noch weiter wurde sie in der alexandrinischen Schule ausgedehnt, wo die Juden, mit griechischer Philosophie bekannt geworden, den Inhalt ihrer heiligen Schriften mit dieser zu vereinigen suchten, zu dem Zweck aber umdeuten mussten. Da wurden die Engel zu λόγοι, und viele andere Elemente wurden symbolisch gefasst als hinweisend auf eine höhere, ideale Welt; vgl. Philo, Legis allegoriarum libri III; A. Gfrörer, Philo u. d. alexandr. Theosophie, Stuttg. 1831, I, 26. Einige nun hielten den buchstäblichen Sinn wenigstens neben dem allegorischen Sinn noch fest, andere verwarfen ihn ganz, noch andere, in die Enge getrieben, meinten, der heilige Geist habe absurde Elemente eingestreut, um die Ausleger auf die Probe zu stellen. Über diese Methode, welche ein willkürliches Einlegen an die Stelle der Auslegung setzte, bricht Luther den Stab, indem er sagt: „Da ich ein Mönch noch war, war ich ein Meister auf geistliche Deutung, allegorisierte alles; nun habe ich's fahren lassen und ist meine erste und beste Kunst tradere scripturam simplici sensu; denn litteralis sensus, der thut's, da ist Kraft, Lehre und Kunst darin.“ Vgl. Heinr. Ludw. Planck, Commentat. de principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae, 1807; Aug. Neander in der Genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818; Grossmann, Quaestiones Philoneae, Leipz. 1829; Gfrörer, Geschichte des Urchristentums, Stuttg. 1838, 1. Abt., 116 ff.; Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie, I, Halle 1834; Steenberg, Om Philos Gudserkjendelse, Kjöbnh. 1870; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des A. T., Jena 1875.

Die neutestamentlichen Schriftsteller schlossen sich im allgemeinen der jüdischen Anschauung von der Heiligkeit des alten Testamentes und von der Bedeutung desselben für die Entwick-

lung der Theokratie an; sie adoptierten mit der Inspiration die religiös praktische Auslegung, selbst die allegorische; einige von ihnen, wie Paulus, waren ja durch pharisäische Lehrer ausgebildet, andere, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer, gehörten der alexandrinischen Richtung an. In dem Masse nun, wie die einzelnen Schriftsteller dem Hellenistisch-alexandrinischen näher standen, nähern sie sich auch der alexandrinischen Interpretationsweise, so besonders der Schreiber des Hebräerbriefes, weniger das Johannes-Evangelium und Paulus, am wenigsten die Synoptiker. Wird nun allgemein zugestanden, dass die damalige Interpretation nicht wissenschaftlich war, so kann auch die Wissenschaft nicht daran gebunden sein. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben oft einzelne Sätze des alten Testamentes als Aussprüche des heiligen Geistes betrachtet, ohne den Zusammenhang und Sinn der alttestamentlichen Bücher zu berücksichtigen. Diesen Umstand betonte bereits 1713 Surenhusius, dann ging Döpke in seiner Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, 1. Bd. Leipz. 1829, näher darauf ein; vgl. auch Roepe, De V. T. locorum allegatione in apostolor. libris, Hal. 1827; Bleek in Stud. u. Krit. 1835, S. 441 ff.; Nagel, Charakteristik der Auffassung des A. T. im N., Halle 1850; de Wette in der Berl. theol. Ztschr. III, S. 1 ff.; Kautzsch, De V. T. locis a Paulo ap. allegatis, Lips. 1869; E. Böhl, Alttestamentl. Citate im N. T., Wien 1878. — Die Weise selbst ist nun folgende:

1. Zunächst wird ein Zweckzusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament angenommen, also ein Verhältnis der Prophetie im alten zur Erfüllung im neuen Testament und dies durch die Formel „auf dass erfüllet würde“, ὅπως πληρωθῇ, ausgeführt; daneben aber findet sich dann

2. die allegorische Deutung, insofern die Elemente des alten Testamentes oft mehr oder weniger umgedeutet werden müssen, damit sie diesem göttlichen Zwecke dienen; denn allegorisch deuten heisst nichts anderes als im Gegensatz zum Wortlaut erklären; so verfährt z. B. Paulus in der höheren, geistigen Umdeutung der beiden Weiber Abrahams, der Sara und Hagar, ep. ad Gal. IV, 24. Viel weiter noch ist dann dies Allegorisieren im Brief an die Hebräer getrieben, wo die verschiedenen Kultusinstitute als Symbole einer höheren Idee gefasst werden.

3. Dasselbe Verhältnis der Umdeutung herrscht jedoch stets

auch in Hinsicht der prophetischen Auslegung, sofern die gegebenen Elemente hinweisen auf die Erfüllung im Christentum; und so kommt man dann zur typischen Erklärung; denn τύπος oder τύπος τοῦ μέλλοντος, ep. ad Rom. V, 14, ist eine in sinnlicher Erscheinungsform vorgebildete Darstellung, deren höhere Erfüllung im Christentum sich findet. אוֹת oder מוֹפֵת, Jes. VIII, 18; Ezech. IV, 13; I. Sam. II, 34 u. o., sind im alten Testament Wahrzeichen, natürliche oder wunderbare Ereignisse, welche auf eine künftige Thatsache hindeuten, so dass letztere die Hauptsache dabei bildet, und in diesem Sinne sind die alttestamentlichen Geschichten im neuen Testament Zeichen, Vorbilder, unvollkommene Darstellung der vollkommenen Realität im Christentum; Jonas Geschichte ist ein Vorbild für Christus Matth. ev. XII, 40, der erste Mensch eine Beziehung auf den vollkommenen Menschen ep. ad Rom. V, 14, Melchisedek Genes. XIV ist Typus des Logos, der auch ohne Genealogie erscheint, ep. ad Hebr. VII, 2 f., die Stiftshütte Typus des Himmels; denn wie der Priester in sie mit dem Opferblut hineingeht, so Christus mit seinem eigenen Blut in den Himmel, ep. ad Hebr. VIII, 5; X, 1[1]). Wird das nun geistreich und ohne Kleinlichkeit durchgeführt, so mag es zwar erhaben sein, ist aber doch nimmermehr eine Deutung; wird indessen das Typische gar äusserlich gefasst, so führt es zur Abgeschmacktheit, und diesem Fehler verfielen namentlich die älteren Archäologen, welche sämtliche Elemente des alttestamentlichen Kultus typisch zu deuten suchten. Von den jüdischen Gelehrten hat nur Josephus im Zeitalter Christi etwas für die Auslegung des alten Testamentes gethan, besonders in den Antiquitäten, weniger in der Schrift gegen Apion; früher hat man jedoch den Josephus gewöhnlich überschätzt; seine Angaben sind oft nur Vermutungen, oft zu hellenistisch-apologetischem Zweck geschrieben, um Israel als den Heiden ebenbürtig zu schildern; so erzählt er, als Alexander nach Jerusalem gekommen sei, habe er im Daniel gelesen und mit Erstaunen gesehen, dass er geweissagt sei; aber Alexander, als Ziegenbock dargestellt, würde sich für eine solche Lektüre wohl bedankt haben. Das ist Willkür des Josephus, doch die christlichen Gelehrten glaubten ihm; oft

---

1) Cf. Joh. ev. III, 14 coll. Num. XXI, 9; Matth. ev. II, 18 coll. Jerem. XXXI, 15; Marc. ev. IX, 13; Luc. ev. XXIV, 44; I. ep. ad Cor. V, 7; ep. ad Rom. IV, 13; Gal. III, 18 coll. Genes. XV, 6; XVII, 2 f.

freilich hat er auch wertvolle Elemente, und zu diesen gehören in erster Reihe die Fragmente aus Menander. Die Talmudisten haben, wenn wir von der Fortentwicklung der Kultusgesetze absehen, für die Sacherklärung wenig geleistet, nicht mehr die späteren Rabbinen, denen zur historischen Auslegung die nötige Gelehrsamkeit fehlte; cf. Waehner, Antiquit. Hebraeor, Gott. 1743, I, p. 341 ff.; Hirschfeld, Die haggadische Exegese, Berl. 1847; Frankel, Über paläst. u. alex. Schriftforschung, Bresl. 1854; Diestel, a. a. O., S. 8. — In der christlichen Kirche fand die praktisch gläubige Erklärungsweise zuerst allgemeinen Eingang; man nahm den jüdischen Inspirationsbegriff an und, da die meisten Gemeinden hellenistisch waren, auch die allgemein übliche Auslegung. Daher finden wir frühzeitig auch hier die allegorische Interpretation, so im Brief des Barnabas, cf. c. 6. 7. 8. 11. 12, aber auch bei Clemens Romanus und den späteren Alexandrinern, bei Clemens, cf. Strom. V, 575 ed. Sylb., und bei Origenes. Dieser bildete die allegorische Auslegung nach der ihm eigenen spekulativen Ansicht systematisch aus, indem er nämlich die Erscheinung des Logos im Fleisch von der idealen Gegenwart im Geist unterschied; aus dieser leitete er die Offenbarungsformen des alten Testamentes ab, in denen stets der Logos thätig ist, welcher alles für alle wird. Fand nun Origenes im alten Testament Elemente, die buchstäblich schwer zu halten waren, wie z. B. die Paradiesessage, die damit endet, dass Gott den Menschen Röcke näht, so bedeutet ihm das etwas Anderes, hier also die Präexistenz, und der Rock ist der sinnliche Leib; in gleicher Weise ist die Arche Noahs die christliche Kirche. So unterschied er einen dreifachen Schriftsinn neben dem historischen, τὸ σωματικόν, ἡ ψιλὴ ἱστορία, τὸ ῥητόν, den er nicht ganz verwarf, nämlich den allegorischen Sinn überhaupt, ἡ ἀλληγορία, wonach die empirisch gegebenen Gegenstände Hülle religiöser Ideen sind, zweitens den tropologischen, ἡ τροπολογία, wonach die empirischen Gegenstände moralische Ideen enthalten, und endlich den anagogischen, ἡ ἀναγωγή, wonach sie auf die Zukunft in einer höheren Welt hinweisen; cf. Hagenbach, Observat. circa Origenis methodum interpret. s. s., Basil. 1823; Boehinger, De Origenis allegorica s. s. interpretatione, Argent. 1829. Diese Grundsätze, von der Kirche niemals sanktioniert, wurden durch Origenes weiter verbreitet, acceptiert durch seine Schüler, verteidigt namentlich durch Dionysius von Alexan-

drien, Gregorius Thaumaturgus, Pamphilius von Caesarea und durch Eusebius, aber doch nur in einzelnen Momenten fortgepflanzt, während in anderen allmählich die historische Erklärung durchbrach, für welche wie die drei kappadozischen Kirchenväter, vgl. H. Weiss, Die grossen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, als Exegeten, Braunsbg. 1872, so namentlich die antiochenische Schule eintrat; vgl. Münter, De schola Antiochena, 1811; Hergenröther, Die antiochen. Schule u. ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiet, Würzbg. 1866; Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule auf exeget. Gebiet, Weissenburg 1867; Specht, Der exeget. Standp. des Theodor von Mopsuestia in der Auslegung mess. Weissag., München 1871. Viel hätte geschehen können, wenn die Lehre der Gnostiker, Valentins und seiner Schule, Geltung erhalten hätte, die gegen die Inspiration auftraten und das göttliche Prinzip von dem menschlichen unterschieden, indem sie behaupteten, nur jenes sei wahr, dieses auch dem Irrtum unterworfen; vgl. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis u. d. heil. Schr., Berl. 1871.

Im Occident zeichnete sich zwar Hieronymus durch sprachliche und archäologische Kenntnisse rühmlichst aus, aber wenn er, den exegetischen Grundsätzen des Origenes, wie er sagt, abgeneigt, doch wiederum nicht bloss einen dreifachen Schriftsinn, sondern gar eine silva sensuum, cf. ep. 64 c. 20 u. dazu c. 9., annimmt, so bekundet er schon damit den Mangel aller hermeneutischen Methode. Augustinus fordert zwar die Erforschnug des buchstäblichen Sinnes, de doct. christ. III, 4, 25, 35; II, 14, 16; de fide et oper. 5, aber er lässt sich doch von der Liebe zum Dogma oft genug zu allegorisierenden Spielereien, de util. cred. 3 zur Annahme eines vierfachen Sinnes verleiten, und ihm folgten dann wie Prosper Aquitanicus, gest. c. 460, so besonders Eucherius, gest. 450, in seinem liber formularum spiritualis intelligentiae und Gregor der Grosse, gest. 604, in seiner expositio in Jobum. Nun aber beginnt eine Periode rein kompilatorischer Thätigkeit bei Isidor von Sevilla, gest. 636, Beda Venerabilis, gest. 735, Walafried Strabo, dem Abt von Reichenau, gest. 849, Thomas Aquinas, gest. 1274 u. a., bis mit dem Zeitalter der Reformation auch für die Exegese eine neue Ära anbricht. Freilich waren die Reformatoren bei ihrer vorwiegend praktischen Tendenz kaum in der Lage, eine Theorie der Auslegungswissenschaften zu entwickeln, vgl. Runge, De Luthero

ss. ll. interprete, Viteb. 1770; Romberg, Die Lehre Luthers v. d. hl. Schr., Wittenbg. 1867, aber ihre Schriften zeigen uns doch, dass die Allegorie, wenn sie auch als Schmuck und Spiel beibehalten wird, als Beweismittel verworfen ist, vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie, Stuttg. 1863, II, S. 284 f.; nur Zwingli neigt noch, wogegen Joh. Calvin aufs heftigste polemisierte, in auffallender Weise zum Allegorisieren, vgl. Tholuk, Die Verdienste Calvins als Auslegers d. hl. Schr., verm. Schr. II, S. 330 ff., obgleich doch auch ihm die Erforschung des reinen Schriftwortes das allein Wesentliche ist. Jedenfalls war durch Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin der Grund gelegt, auf welchem allmählich, wenn auch zunächst nach ihnen noch das Studium der Bibel wieder der Dogmatik dienstbar gemacht wurde, eine historisch-kritische Schriftauslegung bei zunehmender Entwicklung der Hilfswissenschaften sich entfalten konnte.

§ 73.

Hebräische Geschichtschreibung.

1. Die hebräisch geschriebenen Bücher des alten Testamentes erzählen dem Inhalte nach die israelitische Geschichte von der Urzeit bis herab in die Zeit des Nehemia, mit einzelnen Momenten auch bis ins macedonische Zeitalter, und zwar so, dass das nächstfolgende Buch den Faden des vorigen aufnimmt. Das geschieht unmittelbar beim Buche Josua, mittelbar durch einen späteren Redaktor beim Buch der Richter, ohne überleitende Verbindung bei den Büchern Samuelis, als Fortsetzung bei den Büchern der Könige. Die späteren nachexilischen Bücher, Esra, Nehemia, Esther, die Chronik und das Buch Ruth, sämtlich unter den Hagiographen stehend, bilden eine eigene Gruppe; Esra wird fortgesetzt in Nehemia, das Ganze in der Chronik. Von allen diesen Büchern ist nur die Chronik eine Umarbeitung älterer Geschichte, alle anderen führen dagegen einfach den Faden fort. Diese Erscheinung erklärt sich durch die Redaktion der historischen Bücher; denn sie selbst haben die Stellung, welche sie einnehmen, erst erhalten im Zusammenhange des Ganzen, sie sind nicht nach der Zeit der Abfassung, sondern nach dem Inhalt geordnet. Obgleich nun keine litterarische Lücke stattfindet, fliesst doch der Strom der Geschichte nicht immer ununterbrochen. Übergangen

ist die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten, 430 Jahre; es fehlt die Brücke vom Buch der Richter zu den Büchern Samuelis, von Simson auf Eli; unberücksichtigt bleibt die Zeit des babylonischen Exils, und aus dem persischen Zeitalter sind verhältnismässig wenige Elemente erzählt. Dazu kommt, dass die Chronologie dieser Bücher trotz aller scheinbaren Genauigkeit sehr unbestimmt und unzuverlässig ist. Von der Periode der Schöpfung bis auf Mose wird nach Menschenleben gerechnet, von Mose bis zur Einführung des Königtums in runden Zahlen, von Beginn der Königsherrschaft bis zum Exil nach Regierungsjahren, aber oft mit Differenzen. Erst in der nachexilischen Zeit, und zwar erst im seleucidischen Zeitalter, wird nach einer bestimmten Ära, der Ära der Seleuciden, gerechnet in den Büchern der Makkabäer.

2. Die Form der historischen Bücher hat im grossen und ganzen dasselbe Gepräge; sie alle sind vom religiösen Standpunkt aus geschrieben und erzählen daher nicht Profangeschichte, sondern die Geschichte der Theokratie; alle bewegen sich in denselben Formeln, aber dennoch machen sich innerhalb dieser ähnlichen Form mannigfache Differenzen geltend. So erhalten wir zunächst drei Gruppen:

a. die Gruppe der Bücher der älteren Zeit, Pentateuch, Josua, Richter,

b. die Gruppe der Königsgeschichte, Samuel, Könige, Chronik, und

c. spätere Darstellungen, Esra, Nehemia, Chronik.

Eigentümlicher Art sind Ruth und Esther. — Dazu kommt die Differenz der inneren Form nach den mutmasslichen Verfassern; diese sind bald Propheten, bald Priester oder Leviten. Der theokratische Pragmatismus herrscht besonders in der prophetischen Geschichtschreibung, der priesterliche Gesichtspunkt mehr in denjenigen Momenten, welche den Kultus betreffen.

3. Die Sprache aller dieser Bücher ist hebräische Prosa, hie und da sind aber dichterische Stücke eingeschaltet, bald eigene Dichtung des Verfassers, bald aufgenommen aus anderen Quellen; zu den ersteren gehört Genes. XLIX der Segen Jakobs, Num. XXIII f. die Weissagung Bileams, Deuter. (XXXII) XXXIII der Segen Moses, zu den anderen, aufgenommenen Stücken Exod. XV der Lobgesang Moses, Jud. V das Lied der Debora, I. Samuel. II das Lied der Hanna, II. Sam. I, 19 ff. das Lied vom Bo-

gen und im Anhang der Bücher Samuelis, II. Sam. XXII, ein Psalm, sowie c. XXIII die letzten Worte Davids. — Im ganzen ist die Verkettung abgelöst; die Bücher erhalten einen chronikenartigen Charakter und erheben sich nur bisweilen zu schönerer Gestalt, z. B. in der Geschichte Josephs und Davids. — Der theokratische Pragmatismus verliert sich nach dem Exil.

4. Die meisten historischen Bücher, wohl alle ausser Ruth und Esther, sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt keine einheitlichen Originalwerke, sondern aus älteren Quellen erwachsen, die oft nur aneinander gereiht, bisweilen aber von einem späteren Verfasser aufgenommen und überarbeitet sind, so dass bei mehrfacher Redaktion die älteste Relation in die Darstellung des zweiten Redaktors verwebt ist, dann beide in die Erzählung des dritten Autors übergehen. So ist es im Pentateuch und im Buch Josua, und auch im Buch der Richter haben wir zwei oder drei, in den Büchern Samuelis zwei Schriftsteller, während die Bücher der Könige, was sonst selten geschieht, ihre Quellen selbst citieren.

5. Der nähere Ursprung fast aller dieser Bücher liegt im Dunkeln; denn keins von ihnen nennt seinen Verfasser; sie sind alle anonym überliefert, und auch das Zeitalter ist meistenteils nicht bestimmt. Daher ist es eine der schwierigsten Aufgaben für die Kritik, Zeitalter und Veranlassung der heiligen Bücher zu ermitteln; denn die Angabe des Verfassers ist fast überall unmöglich. Ältere Gelehrte haben fälschlich aus dem Titel, den die Bücher führen, seit sie dem Kanon eingereiht sind, Schlüsse gemacht auf den Verfasser; aber das Buch Josua heisst so nach dem Helden der Erzählung, ebenso führen die Bücher der Richter und Samuelis den Namen nach den Hauptpersonen darin, das Buch Esra hat seinen Namen daher, dass in dem Werk Denkschriften Esras enthalten sind, und ähnlich verhält es sich beim Buch Nehemia; aber daraus folgt keineswegs, dass das Buch Josua von Josua etc. geschrieben sein müsse, wie auch die Denkschriften von Esra und Nehemia noch nicht das Ganze ausmachen, sondern in ihrer jetzigen Verarbeitung einen andern Schriftsteller als Verfasser der betreffenden Bücher voraussetzen, der wahrscheinlich der Chronist war. Bei dieser Unsicherheit muss man auf Erforschung der Autoren verzichten. Es handelt sich folglich auch nicht um die Echtheit dieser Bücher, sondern nur um das Zeitalter ihrer Entstehung. Auch der Pentateuch nennt nirgend einen Verfasser,

wenn gleich der Inhalt der Gesetze, am deutlichsten im Deuteronomium, auf Mose zurückgeführt wird; der Kanon bezeichnet diese Bücher nur als Gesetz, תּוֹרָה, und erst Josephus nennt sie „Bücher Moses“; daher ist aber beim Pentateuch neben der allgemeinen Untersuchung des Zeitalters auch die Frage zu erörtern, ob man berechtigt war, Mose als Verfasser zu nennen.

§ 74.

Charakter der hebräischen Sagengeschichte.

Bei allen Völkern, die mit ihrer Überlieferung in eine ferne Vergangenheit zurückkehren, steht auch an der Spitze der wirklichen Geschichte eine Reihe von Sagen, die bei näherer Untersuchung von der Geschichte wohl zu unterscheiden sind. So haben die meisten Völker Sagen vom Urzustande der Erde, von des Menschengeschlechts goldnem Zeitalter, ja, die hebräischen Sagen der Genesis berühren sich oft mit heidnischen Sagen, z. B. hinsichtlich des goldenen Zeitalters und der grossen Flut. Die älteren christlichen Gelehrten meinten da, diese Berichte seien durch äussere Überlieferung von den Juden zu den übrigen Nationen gelangt, teils bei der Trennung der Völker, teils später, so Bochart, Huetius in der Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum, Par. 1679, auch Joh. Heinr. Voss u. a. Gemeinsame Mythen erklären sich oft aus der allgemein menschlichen Natur, andre durch geschichtliche Vermittelung, und hier ist im einzelnen zu untersuchen, wo Original und wo Kopie ist. Seit man in neuerer Zeit diesen Boden der Sage als unsicher anerkennen musste, bildete sich eine neue Theorie über die hebräische Sagengeschichte aus, welche man auch Mythologie nannte. Man stand dabei wesentlich auf dem Standpunkte von Chr. Gottlob Heyne in Göttingen, gest. 1812, und von ihm ging auch die Anregung aus, die hebräische Sage nach Weise der heidnischen zu klassificieren. Gabler, Meyer, Bauer u. a. nahmen zunächst diese Formen der altklassischen Forschung an; als dann aber J. H. Voss, Welcker und O. Müller mit schärferer Kritik der namentlich in Creuzer repräsentierten Heyneschen Schule gegenübertraten, wurden gar bald andere Formen der Auffassung notwendig. Im besonderen unterschied man jetzt Sage und Mythus; vgl. Leop. George, Mythus u. Sage, Berl. 1837. Sobald nämlich Dav. Friedr. Strauss in konse-

quenter Ausführung den Begriff des Mythus auch auf das neue Testament ausgedehnt hatte, wurde eine genauere Bestimmung nötig, um den wirklichen Mythus von dem bloss scheinbaren abzugrenzen, und man fand nun folgende Differenzierung: der Mythus in seiner reinen Form ist eine geschichtsartige Darstellung einer inneren, gewöhnlich der religiösen Sphäre angehörigen Anschauung, geht also vom Inneren aus und ist gewöhnlich durch Dichter gestaltet, schliesst sich dann aber auch an Elemente der äusseren, empirischen Welt an und wird so zum Mythischen an den Thatsachen; die Sage dagegen ist die traditionelle Überlieferung von Ereignissen; obgleich daher von äusseren Thatsachen ausgehend, wird sie doch durch freie Fortbildung ebenfalls mit Elementen des Glaubenslebens versetzt und nimmt auf diese Weise den Charakter des Mythischen an, während der reine Mythus umgekehrt den Charakter des Sagenhaften annimmt, sobald er sich um Thatsachen schlingt; daher scheidet man also den reinen oder eigentlichen Mythus und das mythische Element an der Sage, andererseits die reine Sage und ein sagenhaftes Element an anderen Gestalten der Überlieferung. Hat man nun aber auch die Begriffe streng gefasst, so fragt sich doch, woran das Eine und Andere zu erkennen ist. Nach der heidnischen Theorie schied man religiöse, philosophisch-historische, antiquarische, poetische, prophetische und etymologische Sagen; in dieser Einteilung waltet jedoch kein wirkliches Prinzip. Richtiger fasst man zunächst den reinen Mythus, der früher der religiöse oder philosophisch-historische genannt wurde, als die objektive Darstellung einer Anschauung des Glaubens; er kann nur stattfinden, wo ein wirkliches Glaubenselement geschichtsähnlich überliefert wird, muss aber angenommen werden überall, wo eine empirische Erfahrung des Inhaltes unmöglich ist. Er lässt sich zeigen bei der Darstellung der Weltschöpfung, die niemand erlebt hat, die vielmehr lediglich Sache des Glaubens ist, und ebenso gehört der rein religiösen Anschauung das goldene Zeitalter an, welches kein Mensch erfahren hat, da es vor der Entwicklung des historischen Wissens liegt; es findet sich nur als Postulat der menschlichen Natur im Menschen, und ebenso verhält es sich mit der Anschauung von den Weltaltern, der Sintflut, von Gott als sinnlich erscheinender Person, da Gott doch unsichtbar ist. Kriterium des reinen Mythus ist also: die Erfahrung ist unmöglich, der Inhalt erklärt sich aus der dichterischen Gestaltung

des Glaubenselementes. Unterschieden davon sind die mythischen Elemente, welche als Glaubensanschauungen sich an Facta der Erfahrung anhängen und dieselben durch einen höheren Glanz umgestalten. Mittelalterlich ist saga s. v. a. Sage und Mythus; das Deutsche hat für Mythus keinen eigenen Ausdruck, und daher erklärt Nitzsch: der Mythus ist eine wahre, aber keine wirkliche Geschichte.

Anders verhält sich die Sage. Sie geht von einer wirklichen Thatsache oder doch von der späteren Gestaltung solcher durch die Überlieferung gegebenen Thatsache aus, verknüpft sich aber im Laufe der Zeit und der Tradition mit mythischen Momenten, die sich zum Teil aussondern lassen, zum Teil aber so fest mit dem ursprünglichen Stoff verbunden sind, dass sie mit ihm eine Einheit bilden. Die Überlieferung des höheren Altertums ist Sage; Geschichte beginnt erst mit der den Ereignissen gleichzeitigen Aufzeichnung.

Da nun somit Mythus und Sage ineinander fliessen, das mythische Element sich an die Sage schliesst, die Sage sich idealer gestaltet durch den Mythus, so ist es Sache der Wissenschaft, beide zu scheiden, um einerseits den geschichtlichen Kern, andererseits die Glaubensanschauung der späteren Zeit zu gewinnen. Der Mythus ist Element des Glaubens, die Sage Element der Geschichte.

Die verschiedenen Klassen von Mythen oder Sagen, die man zu Anfang dieses Jahrhunderts unterschied, sind oft nicht der Sache nach von einander abgetrennt, sondern nur der Veranlassung nach gesondert. Man nahm ausser dem religiösen und philosophischen, d. h. reinen Mythus noch den antiquarischen an, welcher ein Institut der späteren Zeit auf eine frühere zurückführt und dadurch heiligt, so z. B. den Mythus vom Sabbath, oder den etymologischen, wo die Namensdeutung Veranlassung zur Sage gab, wie bei der Erzählung von den Erzvätern; nun waren aber die Alten überhaupt, weil sie nicht von einem philologischen Prinzip, sondern nur vom Gleichklang der Wörter ausgingen, in der Etymologie nicht immer glücklich; daher sind ihre Deutungen oft falsch und die Sagen, welche sich daran schliessen, unhistorisch. Ausserdem hatte man endlich historische Mythen, d. h. Sagen mit mythischen Elementen; dahin gehört der Auszug aus Ägypten, das Verweilen am Sinai, die Gestaltung des Kultus u. s. w.

Richtiger und daher besser wird man den wirklichen Mythus und die Sage unterscheiden.

Die meisten Sagen des Altertums, nicht bloss die des alten Testamentes, sondern auch die indischen, eranischen, babylonischen, griechischen und römischen sind mit wunderbaren Elementen ausgeschmückt; nur beim alten Testament diese Wunder historisch fassen, sonst nicht, ist eine petitio principii. Für uns sind die historischen und exegetischen Grundsätze festzuhalten, und diese sind: 1. Die alttestamentlichen Sagen wollen Wunder erzählen zur Verherrlichung Gottes; 2. daher sind die natürlichen Erklärungen derselben zu verwerfen. Als die englischen Freidenker und in Deutschland Herm. Samuel Reimarus die biblischen Geschichten wirklich fassten und dann für Betrug erklärten, weil sie nicht möglich seien, da traten Eichhorn, Bauer u. a. auf und erklärten natürlich; selbst Joh. Jahn sagt, die Geschichte von der Bildung Evas, von der Verführung durch die Schlange sei ein Traum, die Donnerstimme Jahvehs der Donner, und Hengstenberg meint, die Eselin Bileams sei nur ein Gesicht gewesen; aber dieses Prinzip ist, im ganzen angesehen, unrichtig, da es gegen den Wortsinn wie gegen den Glauben des alten Testamentes an fortgehende Wunder verstösst, wenn auch nicht verkannt werden darf, dass bei richtiger Trennung des Mythischen und Sagenhaften in manchen Fällen eine natürliche Deutung möglich ist; so sind z. B. die zehn Plagen Ägyptens ursprünglich wirkliche Landplagen, dann zu Wundern erhoben, und so ist auch die Wolken- und Feuersäule ursprünglich heiliges Feuer, aber dann als wunderbare Erscheinung Gottes aufgefasst.

Zweiter Teil.

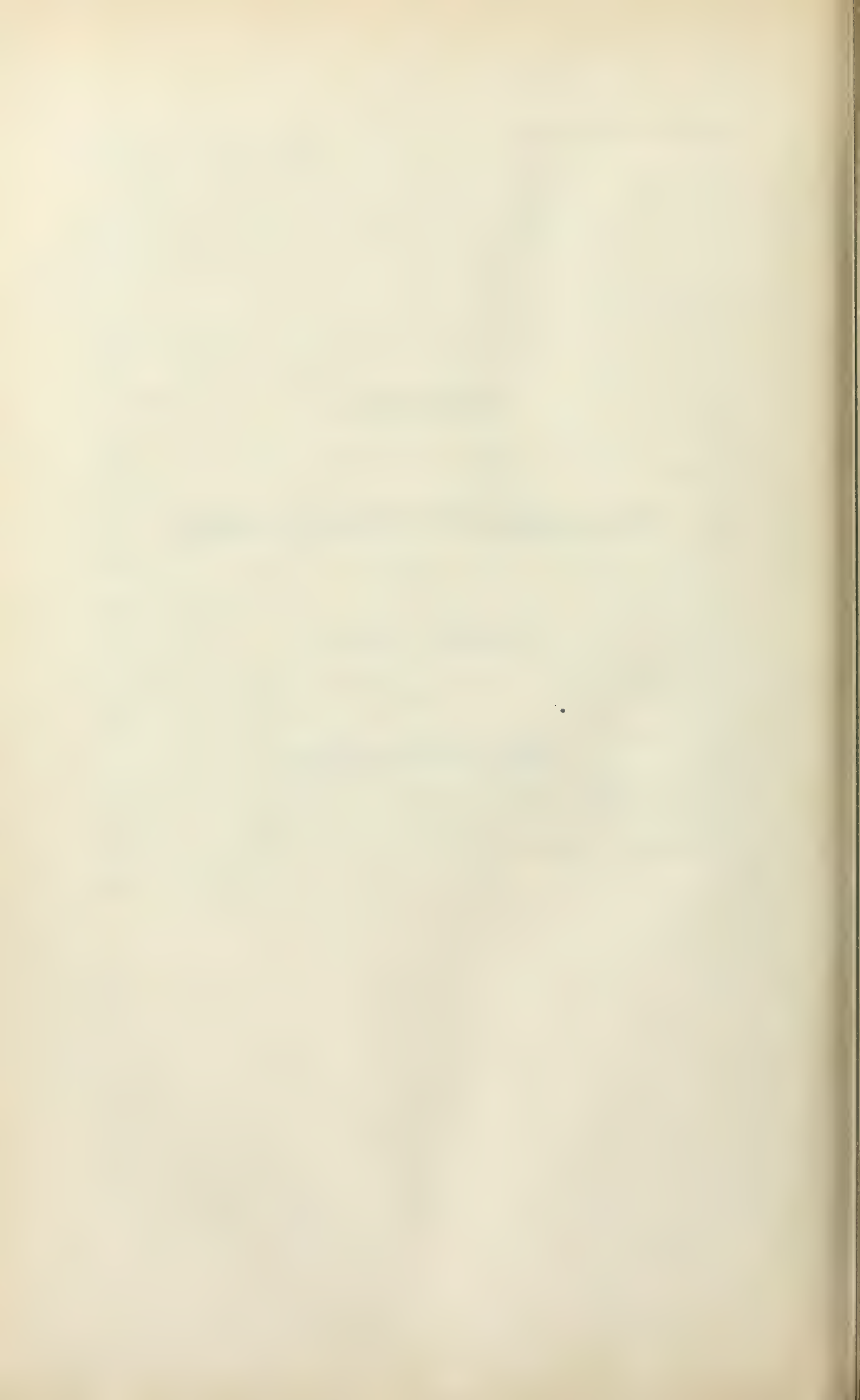
Besondere Einleitung

in die

einzelnen Bücher

des

alten Testamentes.



Der Pentateuch.

§ 75.

Name und Teile des Pentateuchs.

Der Pentateuch ist nach Zeit und Stellung das erste kanonische Buch des alten Testamentes, zugleich aber auch das wichtigste Werk desselben, da seine Kritik für alle anderen historischen Bücher massgebend ist, insofern nämlich die älteren Geschichtsbücher, wie Josua, das Buch der Richter und selbst das Buch Ruth, vom Pentateuch abhängig sind.

Bei den Israeliten führt das Werk den Namen תּוֹרָה Neh. VIII, 2 ff., סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה das. VIII, 1, סֵפֶר הַתּוֹרָה das. VIII, 3, סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָֹה das. IX, 3, auch סֵפֶר מֹשֶׁה das. XIII, 1, erhielt denselben jedoch höchst wahrscheinlich erst bei der frühesten Zusammenstellung eines Kanons, in welchem das „Gesetz", die „Offenbarung als Gesetz" natürlich als das älteste und zugleich als das heiligste Buch angesehen wurde; sonst heisst es auch, z. B. Exod. XXIV, 7, סֵפֶר הַבְּרִית, „Buch des Bundes". — Der Kanon kam in Beziehung auf den Pentateuch vermutlich unter Esra zustande; denn die erste bestimmte Spur desselben finden wir im Zeitalter des Nehemia, im Jahr 430, bei der Stiftung des samaritanischen Kultus: die aus Jerusalem auswandernden Priester nahmen damals nur den Pentateuch als heilige Schrift mit, so dass es zweifelhaft ist, ob zu jener Zeit auch noch andere religiöse Bücher mit kanonischem Ansehen vorhanden waren; jedenfalls aber lässt sich ein solches Vorhandensein nicht erweisen, da die Propheten, wie sich aus der Analyse einzelner Stellen ergibt, erst später gesammelt wurden. — Gleichzeitig mit dieser kanonischen Dignität des Pentateuchs entstand aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Einteilung des Ganzen in fünf besondere Bücher, während diese, verbunden mit dem Buch Josua, ursprünglich eine Einheit bildeten, wie sich einerseits aus der Analyse des Inhalts aufs deutlichste ergibt, andererseits aber auch schon daraus, dass, wie es heisst, Josua noch in dem Gesetzbuch des Herrn, dem סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים,

Josua XXIV, 26, schreibt. Sicherlich laufen, — und wir werden dies nachweisen, — im Buche Josua die Hauptquellen des Pentateuchs fort; aber da der Inhalt hier nicht mehr Gesetzgebung war, sondern im jetzigen Buch Josua nur die Ausführungen früherer Gesetze erzählt werden, so trennte man diesen historischen Teil von dem mehr legislativen und bildete den Pentateuch mit fünf Büchern, fünf Fünfteln des Gesetzes, חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, wie die Juden sagen, cf. babyl. Sanhedrin 44a. Im ganzen ist diese Abteilung als eine angemessene zu bezeichnen: das erste Buch behandelt die Vorgeschichte der Theokratie, das zweite Geschichte und Gesetzgebung, freilich so, dass das dritte Buch sich enge anschliesst, das vierte enthält sodann die Fortsetzung der Geschichte mit eingefügten Gesetzen und das fünfte eine spätere Rekapitulation der älteren Gesetzgebung, — aber dennoch lässt sich die Frage, warum es gerade fünf Bücher seien, nicht beantworten; denn dem Inhalte nach getrennt sind die mittleren Bücher eben nicht, nur die Genesis und das Deuteronomium bilden eigene Gruppen.

Die aramäische Bezeichnung der Thora ist אוֹרַיְתָא, cf. babyl. Qidduschin 49a fin. Josephus c. Apion. I, 8 nennt das Werk zuerst „fünf Bücher Moses", offenbar mit dem Sinne, dass Mose der Verfasser sei; im neuen Testament ist der übliche Name ὁ νόμος, den griechischen Namen ἡ Πεντάτευχος, sc. βίβλος, finden wir dagegen erst bei den Kirchenvätern des 2. und 3. Jahrhunderts, bei Tertullian c. Marc. I, 10, bei Origenes in Joann. c. 26, u. a. Dies Wort ist zusammengesetzt aus πέντε und τὸ τεῦχος; letzteres bezeichnet ursprünglich das Futteral, die Kapsel für die Bücherrolle, dann im hellenistischen Dialekt die Bücherrolle selbst und wird von Symmachus für das hebr. מְגִלָּה gebraucht Ps. XL (XXXIX), 8; Jesaja VIII, 1; daher bedeutet also πεντάτευχος ein Werk in fünf Teilen oder Rollen; die griechischen Kirchenväter gebrauchten das Wort als Femininum mit Ergänzung von βίβλος, die lateinischen, indem sie liber supplierten, als Masculinum, spätere, wie Isidor VI, 2, 2, auch Pentateuchum mit Ergänzung von opus. Gegen die kühne Behauptung, die in der That aufgestellt ist, πεντάτευχος müsse Neutrum sein, da τεῦχος neutrius generis sei, ist nur einzuwenden, dass πεντάτευχος ja ein Adjektivum ist, so dass also das Geschlecht von τεῦχος dabei gar nicht in Betracht kommt. Vgl. Keil u. Tzschirner, Analekt. I. B. 1. St.

Die einzelnen Bücher haben im Grundtext keine eigentliche

Überschrift, und man benannte sie daher in der gewöhnlichen hebräischen Weise nach ihren Anfangsworten, also das erste Buch בְּרֵאשִׁית, das zweite וְאֵלֶּה שְׁמוֹת oder nur שְׁמוֹת, das dritte וַיִּקְרָא, das vierte בְּמִדְבַּר oder וַיְדַבֵּר, das fünfte endlich nannte man entweder אֵלֶּה הַדְּבָרִים oder auch bloss הַדְּבָרִים. Diese Bezeichnung, nach rein äusserlicher Rücksicht genommen, ist natürlich höchst unvollkommen; sie wurde daher von den griechisch-alexandrinischen Übersetzern umgestaltet, und nach dem Vorgang dieser Übersetzer haben dann auch spätere jüdische Gelehrte die von jenen gewählten Titel beibehalten. Sie nannten das erste Buch Γένεσις, γένεσις κόσμου oder βίβλος γενέσεως, das Buch vom Ursprung aller Dinge, das zweite Ἔξοδος, ἔξοδος Αἰγύπτου oder βίβλος ἐξόδου, das Buch des Auszuges, das dritte Λευιτικόν, Leviticus, da es die levitische Gesetzgebung behandelt, das vierte Ἀριθμοί, Numeri, weil es mit der Zählung des Volkes beginnt, und das fünfte, in welchem eine Reproduktion und teilweise Umgestaltung der älteren Gesetzgebung enthalten ist, Δευτερονόμιον; diese Namen gibt bereits Simon Magus bei Hippolytus, Haeres. VI, c. 15. 16, ed. Duncker u. Schneidewin p. 246. 248, dann Melito von Sardes bei Eusebius hist. eccles. IV, 26; Philo nennt das erste Buch Γένεσις, das zweite Ἐξαγωγή, und Δευτερονόμιον findet sich im Brief des Barnabas c. 10. Diese Bezeichnungen nahmen nun die jüdischen Gelehrten auf, übertrugen sie ins Hebräische und nannten demgemäss das erste Buch סֵפֶר יְצִירָה, ganz entsprechend dem griechischen βίβλος γενέσεως, babyl. Sanhedrin 62b, das zweite Buch der Gesetze über den Schadenersatz, damna, נְזִיקִין, nach Exod. XXI. XXII, cf. Massora zu Gen. XXIV, 8[1]); das dritte heisst bald Buch der Priester, תּוֹרַת כֹּהֲנִים, bald auch Buch der Opfergaben, תּוֹרַת הַקָּרְבָּנוֹת, cf. Mischna, das vierte entsprechend dem griechischen Ἀριθμοὶ סֵפֶר הַמִּסְפָּרִים oder חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים, d. i. Buch der Musterungen, bab. Sota 36b init., das fünfte endlich מִשְׁנֵה תוֹרָה, cf. Deut. XVII, 18, z. B. i. d. Massora, oder auch Buch der Ermahnungen, סֵפֶר תּוֹכָחוֹת, cf. Hotting. thes. phil. p. 456 ff.

Nirgends gibt der Pentateuch einen bestimmten Verfasser oder eine bestimmte Abfassungszeit an, weder in Über- noch in Unter-

1) Andre beziehen ספר יצירה nur auf die Schöpfungsgeschichte, נזיקין allein auf Exod. XXI f. — Über eine jüdische Einteilung in 7 Bücher vgl. H. L. Strack, Prolegom. critica in V. T. Hebr., Lips. 1873, p. 73, 91, 122 und Traktat Sopherim VI, 1. 2.

schriften oder Zwischenbemerkungen, wenngleich einzelne Elemente, gewisse Cyklen auf Mose zurückgeführt werden.

Der Inhalt des Pentateuchs.

Den Mittelpunkt des Pentateuchs bildet die Gesetzgebung, und alles andere dient derselben, führt sie ein und begründet sie. Schon die Genesis, obgleich vorzugsweise erzählend, enthält bestimmte Grundgesetze, namentlich das Gesetz von der Beschneidung, cf. Genes. XVII, welches deshalb auch nie wieder im folgenden Verlauf der Darstellung so ausführlich gegeben wird, und ebenso finden wir im Exodus, cf. c. XII, mitten in der Erzählung das Gesetz vom Passah. Aber wenn das erste Buch vorherrschend erzählende Elemente bringt, so untermischt das zweite und vierte Erzählungen mit Gesetzen, das dritte und fünfte aber gibt vorwiegend Gesetze, so dass der geschichtliche Stoff durchweg nur einen geringen Bestandteil des Ganzen bildet.

§ 76.

Inhalt der Genesis.

Die Genesis hat nie ein für sich bestehendes Werk gebildet, sondern ist stets nur Vorgeschichte, d. i. die Geschichte vor der Gründung der eigentlichen Theokratie, also eine Vorbereitung der folgenden Gesetzgebung gewesen. Der Faden der Erzählung läuft im zweiten Buch unmittelbar fort, und wenn auch eine historische Lücke zwischen beiden Büchern liegt, so ist es doch keine Lücke der Erzählung.

Der Inhalt der Genesis zerfällt in zwei grössere Hauptmassen. Im ersten Teil, cap. I—XI, 9, wird die Urgeschichte der Welt und der Menschheit überhaupt in doppelter Form erzählt, im zweiten Teil, cap. XI, 10 bis zum Schluss des Buches, folgt sodann die Geschichte der Patriarchen in dreifacher Gestalt der Überlieferung; denn hier beginnt eine eigene Erzählung, welche zwar die älteste ist, aber die Urgeschichte nicht gibt. Jener erste Teil zerfällt wiederum in zwei Massen, welche durch die Kette der Genealogieen gegliedert und geschieden sind. Der erste Abschnitt reicht von der Schöpfung der Welt bis zum Ende des goldenen Zeitalters und der darauf folgenden, durch den Fall der Menschheit bedingten Sintflut, d. i. grosse Flut, sintfluot, הַמַּבּוּל, also vom

ersten Menschen bis zu Noah, der aus der Sintflut gerettet wird. In dieser Periode verlaufen zehn Geschlechter; und wiederum zehn Generationen von Noah bis Abraham, beide mitgezählt, bilden das folgende Weltalter, so dass demnach die Sintflut diesen Teil der Genesis in zwei gleiche Abschnitte trennt. — Der eine Referent führt die Anschauung von den Weltaltern in die hebräische Sagenwelt ein, und stellt dieselbe zwar dunkel, aber doch erkenntlich dar in einer eigentümlichen Chronologie, in den hohen Lebensaltern der Menschen vor der Flut, von Adam bis auf Noah, dann in immer noch hohen, aber abnehmenden Jahren von Noah bis Abraham, darauf in geringeren Lebensaltern der hebräischen Patriarchen, der Erzväter des israelitischen Volkes, bis endlich im Mosaischen Zeitalter 120 Jahre das höchste Ziel bilden. Die Sintflut selbst aber ist ein Ereignis in der Weltregierung, eine trennende Scheidewand zwischen den beiden ersten Weltaltern, nicht ein blosses Strafgericht Gottes. Nur von einer solchen Anschauung ausgehend, hat dieser Verfasser die hohen Lebensalter der handelnden Personen in die hebräische Sage getragen, wie er denn überhaupt das chronologische Gerüst gibt; aber er hat dadurch, namentlich wenn er ältere Sagen behandelt, oft grosse Schwierigkeiten geschaffen; so nennt er Mose achtzig Jahre alt, als er sich eben verheiratet und noch Kinder zeugt; indessen letzteren Umstand liess dieser Erzähler aus; er weiss nichts von einer Verheiratung Moses, jenes aber schaltete er ein. Überhaupt finden sich bedeutende Differenzen in der Auffassung dieser beiden Weltalter, welche jedoch im spezielleren der späteren Analyse des Inhalts vorbehalten bleiben müssen, während wir hier nur kurze Andeutungen geben können.

Die Schöpfungsgeschichte wird doppelt erzählt, in der ersten Darstellung mit dem priesterlichen Zweck der Heiligung des Sabbaths, sodann abweichend in einer zweiten Form, die aber nicht vollständig ist, sondern die erste Erzählung bis zur Schöpfung der Vegetabilien voraussetzt und dann zur Paradiesessage überleitet. Dieser zweite Erzähler hat das goldene Weltalter, welches nach dem anderen bis auf Noah reicht, auf das erste Menschenpaar beschränkt, verrät also im Gegensatz zu seinem Vorgänger eine düsterere Weltanschauung. Zu Noah hinüber leiten zwei genealogische Reihen, nämlich im V. Kapitel die Reihe des priesterlichen Erzählers, welcher das goldene Zeitalter als eine längere Periode

ansieht, dagegen im IV. Kapitel eine ganz andere des zweiten Erzählers, der zwar ein Register der Kainiten gibt, während im V. Kapitel die Reihe der Sethiten aufgeführt wird, wodurch dann die Differenz einigermassen erklärlich wäre; aber da andererseits die Namen dennoch zum Teil übereinstimmen, zum Teil wenigstens sehr ähnlich sind, so hat man seit Buttmann mit Recht angenommen, dass ursprünglich beiden genealogischen Reihen dieselbe Sage zugrunde lag, dass diese aber später nach verschiedenen Interessen in doppelter Gestalt bearbeitet wurde. Der zweite Erzähler lässt das Übel frühzeitig beginnen und gibt eine fortschreitende Darstellung der wachsenden Bildung, aber auch der zunehmenden Verbrechen; indessen ist sein Bericht offenbar zu früh hinaufgesetzt, da Kain bereits in der Fremde ein Weib nimmt, man weiss nicht woher, und eine Stadt baut, man weiss nicht für wen. In der Sintflutsage treffen beide Relationen zusammen, die Entwicklung aber von der Schöpfung bis zur Flut ist nur übersichtlich gegeben, sogar, wie wir sahen, oft nur in genealogischen Reihen und setzt daher notwendig eine weitere Ausbildung des Sagenkreises voraus; denn eine blosse Geschlechtsliste ist keine konkrete Darstellung, sondern lässt vieles nur erraten; wir haben demnach hier lediglich einen Auszug aus volleren Mythen, nicht aber den im Volke lebenden Mythus selbst. Länger verweilt die Erzählung bei der Flut, welche verschieden motiviert wird, nämlich in der ersten Quelle durch die Verderbtheit der Menschen, in der zweiten Relation durch das eigentümliche Element Genes. VI, 1—4, durch die Verbindung der Gottessöhne, der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, d. h. der Engel, mit den Töchtern der Menschen, den בְּנוֹת הָאָדָם, also mit irdischen Weibern, woraus ein Riesengeschlecht hervorging. Eine solche Verbindung findet sich im ganzen alten Testament nur an dieser Stelle. — Dann wird die Flut selbst von beiden Relationen geschildert, die Arche beschrieben in der ersten, der Verlauf der Flut aber ausführlicher in der zweiten Quelle, doch finden sich auch hier noch einzelne Differenzen; so entsteht die Sintflut nach dem einen Bericht dadurch, dass sich die Brunnen der grossen Tiefe und die Fenster des Himmels öffnen, nach dem andern wird sie durch Regengüsse verursacht. Auch die Angabe der Zeit schwankt. Die Flut schliesst mit dem Bunde zwischen Gott und Noah in der ersten Relation, die wir später mit dem Namen „Elohimsquelle“ bezeichnen werden,

und einem Seitenstück dazu in der zweiten Darstellung, VIII, 20 ff., nämlich mit der Verheissung Gottes, dass hinfort keine Sintflut über die Erde hereinbrechen solle. — Noah hat drei Söhne, Sem, Ham und Japheth, die Stammväter der Menschen; die Stammtafel folgt im X. Kapitel, eine bedeutende geographische Kenntnisse voraussetzende Zusammenstellung der Völker der Erde; im XI. Kapitel schliesst sich daran die Zerstreuung der Nationen.

Hierauf leitet nun ein Geschlechtsregister der ersten Relation hinüber zur Geschichte der Patriarchen; diese wird capp. XII—L und zwar in drei Relationen erzählt und bewegt sich durch die Begebenheiten unter den drei Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob, eine Triplicität, welche durch das genealogische Verhältnis der Israeliten und der ihnen verwandten Stämme bedingt ist. Abraham nämlich, אַבְרָהָם, d. i. Vater einer grossen Menge, ist der Stammvater der ismaelitischen Araber durch Ismael, dann der Hebräer und Edomiter durch Isaak und einiger aramäischer Stämme durch die Ehe mit der Ketura, XXV, 1 ff. Neben ihm bildet Jakob einen Knotenpunkt in der genealogischen Verkettung; wie Abraham der Vater aller verwandten, so ist Jakob das Haupt der zwölf Stämme Israels, Isaak dagegen, der nur ein vermittelndes Band bildet, tritt zurück; in ihm ruht nur die Verwandtschaft der Edomiter mit den Israeliten; denn Edom oder Esau ist ein Bruder Jakobs oder Israels, beide aber sind Söhne Isaaks. — Abraham ist der bedeutendste unter den Patriarchen, ein völlig gottergebener Nomadenfürst, der aus Mesopotamien nach Kanaan berufen wird. Er erscheint in erhabener Allgemeinheit als derjenige, mit welchem der wahre Gott zuerst einen religiös-ethischen Bund schliesst in zwei Gestalten der Darstellung, c. XV und XVII. Er führt die Beschneidung als Bundeszeichen ein und erhält die göttlichen Verheissungen von der künftigen Grösse seines Volkes; seine Nachkommen durch Isaak sollen Kanaan besitzen, und durch seine Frömmigkeit, die sich auch in den härtesten Prüfungen als Gott unbedingt ergeben beweist, c. XXII, und sich von Geschlecht zu Geschlecht forterben wird, soll vielen anderen Völkern das Heil kommen. Eigentümlich ist der ersten Relation ein Erbbegräbnis in Hebron, wo Sara, Abraham, Isaak, Rebekka, Lea und Jakob begraben werden; die dritte Relation kennt dies Erbbegräbnis bei der alten Hauptstadt Judas nicht, sondern eins bei Sichem, cf. Genes. XXXIII und L. Nach einigen hat jenes Erbbegräbnis bei

Hebron, welches Abraham von den Hethitern kauft, eine apologetische Tendenz darauf, dass nun das ganze Land Kanaan den Nachkommen Abrahams rechtmässig als durch Kauf erworben gehöre; aber darum, weil ihnen ein Teil gehört, ist doch noch nicht das Ganze ihr Besitztum; im Gegenteil, es gab wirklich ein altes Erbbegräbnis bei Hebron, und die Erzählung soll hier nachweisen, dass es das durch die Tradition richtig bezeichnete Erbbegräbnis der Patriarchen sei, welches sich in der Nähe jener alten Kultusstätte befand, cf. meine Abhandl. in Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theol., XXV, 3, S. 353 ff., wie denn überhaupt alle besonderen Geschichten, die von den Patriarchen erzählt werden, sich auf Verhältnisse Palästinas beziehen, welche durch die Erzväter geheiligt werden sollen; oder aber es bezieht sich der Inhalt solcher Darstellungen auf Sagenverhältnisse, welche aus den Namen der Patriarchen erwachsen waren, oder auf die Verwandtschaft mit Seitenlinien oder endlich auf spätere Ereignisse des theokratischen Lebens selbst, auf nachmalige Stammverhältnisse, cf. c. XXXVIII, auf heilige Städte, die geweiht werden, wie z. B. Bethel, c. XXXV. Ganz eigentümlich ist nun in der Geschichte Abrahams c. XIV der Zug gegen die vier oberarabischen Könige, um Lot zu befreien, der in Sodom gewohnt hatte; dieses Kapitel ist nach Form und Inhalt ganz besonders geartet, hat mehr die Gestalt von Königsgeschichten und sucht besonders alte Namen auf, um seiner Fassung das Gepräge des Altertümlichen zu geben. Der Schreiber hat seinen Zweck erreicht; das Stück wurde in der That für sehr alt gehalten; aber Th. Nöldeke in den Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869, hat den Irrtum gelöst; Diestel in Jena und Schrader traten gegen ihn auf, und Nöldeke gab daher in Hilgenfelds Zeitschrift einen Nachtrag; cf. auch Nöldekes Bemerkungen in den Jahrbb. f. prot. Theol. I (1875); das Kapitel ist ein für diesen Zusammenhang später geschriebenes Stück mit altertümlichen Formen, vielleicht auch Erinnerungen aus grauer Vorzeit, aber oft macht der Verfasser irrigerweise Ortsnamen zu Personen.

Nun folgt Isaaks Geschichte, die bedeutend zurücktritt, da er selbst gleichsam nur die Scheidewand zwischen Abraham und Jakob bildet. Die Werbung um die Rebekka geschieht nach der einen Relation, nach dem Jehovisten, im Auftrage Abrahams, aber der Schluss des Kapitels setzt voraus, dass Isaak selbst den Elieser

aussandte; denn dieser erstattet ihm als seinem Herrn Bericht, und von Abraham ist nicht die Rede; cf. c. XXIV.

Desto länger verweilt die Erzählung bei Jakob, dem eigentlichen Stammvater der Hebräer, der als solcher auch den Namen des hebräischen Volkes trägt und nach seinen beiden Benennungen, Jakob und Israel, den niedreren und den höheren Geist des israelitischen Volkes darstellt; als Jakob, יַעֲקֹב, heisst er der Hinterlistige, der Betrüger, eine Bezeichnung für das Volk, welche demselben offenbar von den Grenznachbarn beigelegt wurde, aber als „Held mit Gottes Hilfe“ erscheint er in Israel, יִשְׂרָאֵל, und zeigt so verkörpert die dem Göttlichen zugewandte Seite seines Volkes: durch Prüfungen wird die erste Seite von Jakobs Wesen immer mehr abgestreift, bis er dann endlich als „Gottesheld“ erscheint und ein solcher auch bleibt. — Jakob ist der jüngere Zwillingsbruder von Esau, עֵשָׂו, d. h. der Behaarte, dann der Laubige, dem Stammvater der Edomiter, cf. XXV, 30 אֱדוֹם, oder der Bewohner von Seïr. Durch List weiss jedoch Jakob das Erstgeburtsrecht an sich zu bringen und wird daher von Esau verfolgt. Er flieht zu Laban in Mesopotamien und erhält hier vier Weiber, zwei rechtmässige, Lea und Rahel, und zwei Kebsweiber, Bilha und Silpa. Von diesen vier Frauen stammen die zwölf Stämme ab, verschieden gruppiert nach der Würde der Weiber, nämlich so, dass die von den rechtmässigen Frauen hergeleiteten Stämme die bedeutenderen in politischer und religiöser Beziehung sind. Alle Namen dieser Söhne sind offenbar ursprünglich Stammnamen gewesen, nicht aber Namen von Personen; so bedeutet Sebulon, זְבֻלוּן, Gebiet, Ephraim, אֶפְרַיִם, fruchtbares Gebiet, Isaschar, יִשָּׂשכָר, mercenarius, der sich seinen Lohn durch Arbeit verdient, Levi, לֵוִי, associatio, Verbindung zur Stammeseinheit; Juda יְהוּדָה—יְהוּדָה, bedeutet ebenfalls associatio, cf. יחד. — Nachdem Jakob auf listige Weise sich sehr bereichert hat, kehrt er nach Kanaan zurück, c. XXXI, und besteht unterwegs den Gotteskampf; daher erhält er jetzt den Namen Israel, der aber nach richtiger Etymologie nicht „Kämpfer wider Gott“, sondern „Held mit Gott“ bedeutet, XXXII. Er versöhnt sich mit Esau, XXXIII, seine Tochter Dina verursacht aber ein Blutbad zu Sichem, XXXIV. Jakob weiht darauf Bethel zu einer heiligen Stätte, XXXV, dann werden in c. XXXVI die Edomiter genealogisch aufgeführt. Jetzt, nachdem Esau ausgeschlossen ist, folgt die Geschichte Jakobs in

engerem Sinne; er selbst ist jedoch mehr nur eine Nebenfigur, und Joseph tritt in den Vordergrund als der vor allen am meisten ausgezeichnete Sohn Israels; denn Joseph, יוֹסֵף, d. h. der grosse Stamm, ist nach der Tradition ja in der That auch der Stammvater des mächtigsten Stammes der Folgezeit. Seine Brüder hassen ihn aus Neid, und so wird er denn entweder durch Verkauf oder durch Diebstahl, — die Darstellung ist eine doppelte, — nach Ägypten geführt, wird hier Sklave des Obersten der Leibwache, entweder sogleich, oder nachdem er zuerst einem anderen ägyptischen Manne gedient hatte und ins Gefängnis geworfen war, aber durch Glück mit dem Könige bekannt und Grosswesir. Als solcher führt er seine Familie nach Gosen, XXXVII—XLVII. Nur in cap. XXXVIII unterbricht den Zusammenhang ein jehovistisches Stück, welches Züge aus der Stammgeschichte Judas gibt. Jakob segnet und adoptiert dadurch Ephraim und Manasse, die Söhne Josephs, so dass sie Stammrecht erhalten, und gibt sodann seinen prophetischen Segen mit Beziehungen, die sich bis zu den Kämpfen der Ephraimiter und Syrer erstrecken, cap. XLIX. Die Leiche Jakobs wird nach Hebron geführt. Der Zeitraum der Patriarchen umfasst nach der Elohimsquelle 215 Jahre.

§ 77.

Inhalt des Exodus.

Im Buch Exodus wird die Erzählung in drei Relationen mit grösseren und kleineren Einschiebseln fortgesetzt, ohne dass eine Lücke in der Darstellung wäre, wohl aber bemerken wir eine historische Lücke; denn die Israeliten sollen nach Exod. XII. 40 ja 430 Jahre im Lande Gosen gelebt haben, wie uns derselbe Verfasser berichtet, der auch in der Genesis schon eine besondere Sorgfalt auf die Chronologie verwandte, so dass er sie bereits von Adam an durchführt, aber diese ganze Zeit ist nur durch die genealogischen Glieder des Stammes Levi ausgefüllt, VI, 16 ff., und diese Reihe von drei, höchstens vier Geschlechtern ist selbst wiederum für eine so lange Periode höchst ungenügend; drei Generationen füllen eine Zeit von 430 Jahren nicht aus. Schon früh bemerkte man diesen offenbaren Widerspruch und knüpfte chronologische Hypothesen daran. Der samaritanische Codex des Pentateuchs, die Septuaginta und nach dieser auch Paulus im Brief

an die Galater III, 17 gibt die Zahl 215 an, — τοῦτο δὲ λέγω, διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς Χριστὸν ὁ μετὰ ἔτη τετρακόσια καὶ τριάκοντα γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν im textus receptus — und man kam zu dieser Zahl, indem man zu den 430 Jahren in Exod. XII, 40 auch die 215 Jahre rechnete, welche die Patriarchen in Kanaan gelebt hatten; dann bleiben allerdings für den Aufenthalt in Gosen nur 215 Jahre, aber derartige Änderungen sind ganz willkürlich und daher zu verwerfen. — Siebenzig Seelen waren mit Jakob nach Ägypten gewandert, aber im Laufe der Zeit war daraus ein zahlreiches Volk geworden, so dass es den Königen gefährlich schien. Ein Pharao, der den Joseph nicht mehr kannte, also viel später lebte, drückte das Volk auf das härteste, ja, er bedrohte es sogar mit der Ausrottung. Diese Grausamkeit der Ägypter veranlasste den Auszug des Volkes aus Gosen. Aber obgleich die Erzählung sehr speziell ist, bleiben doch bisweilen die einfachsten Fragen unbeantwortet; wir sind ungewiss, unter welcher Dynastie der Pharaonen der Auszug stattfand, und wie der betreffende Herrscher hiess. Wir müssen uns fragen: Wusste der Verfasser es und sagte es nur nicht, oder aber wusste er es nicht? Da so viele Namen gegeben sind, so erwartet man einen solchen auch hier; aber er war wohl durch die spätere Sage nicht mitüberliefert, und so wurde auch die Zeit des Auszuges unsicher. Nach Lepsius fällt sie in das Jahr 1314, nach Bunsen um 1320 oder 1322. Auch der Wohnort der Israeliten und ihr Verhältnis zu Ägypten ist sehr schwankend dargestellt; nach der einen Auffassung war Gosen oder Raemses von Ägypten getrennt, und Plagen, welche Ägypten trafen, brauchten nicht zugleich auch in Gosen zu herrschen, andererseits aber scheint es, als ob die Hebräer im Nilthal wohnten; denn Mose wird im Nil ausgesetzt, die Hebräer erinnern sich in der Wüste der vielen Fische, die sie in Ägypten gegessen hatten, und sie mussten doch wohl mit Ägyptern vermischt wohnen, wenn sie sich von ihnen Sachen borgen, die sie beim Auszug mitnehmen, XII. 35 f. Mose und Aaron erscheinen vor Pharao, ohne dass eine Reise an seinen Hof erwähnt würde. Wo lag also das Land? Jablonsky suchte im vorigen Jahrhundert darzuthun, es habe im Nilthal gelegen, aber andere Verhältnisse passen dazu wiederum ganz und gar nicht: nämlich der Weg von Gosen nach dem roten Meere war nicht weit, um zum Könige zu gelangen, ging man durch Gosen,

und das Land war ja ferner den Israeliten als ein bestimmtes Territorium angewiesen, konnte also doch nicht in dem von den Ägyptern bewohnten Nilthal liegen. Die Alexandriner fügen zu Gosen hinzu Ἀραβίας, und danach wäre das Land nicht im Nilthal, sondern nach Arabien und dem roten Meere hin zu suchen, doch auch dazu stimmen die übrigen Verhältnisse nicht immer. Die schwankende Haltung der Darstellung erklärt sich nur daraus, dass der Verfasser bald Gosen, bald die allgemeine Anschauung von Ägypten, das man ja auch später noch kannte, vor Augen hatte.

Der Inhalt des zweiten Buches ist von cap. I—XVIII besonders historisch, und daran schliessen sich die Kapitel XXXII—XXXIV, alles andere dagegen ist legislatorisch; aber auch in den ersten geschichtlichen Teil wird gelegentlich c. XII und XIII Gesetzgebung eingeflochten.

Den ersten Teil des Exodus bildet also der historische Abschnitt I—XVIII. Die eigentliche Grundlage der Erzählung gibt die zweite elohistische Quelle, welche mit Genes. XX beginnt; sie ist aber teils durch Zusätze erweitert, teils finden sich Auslassungen, die ein späterer Redaktor vornahm, teils ist sie nur überarbeitet, wie das die spätere Analyse ausführlicher zeigen wird. — Die Israeliten waren siebenzig Seelen stark nach Ägypten gekommen, in den 430 Jahren des Aufenthaltes in Gosen aber zu einem grossen Volk herangewachsen, zuerst von den Pharaonen begünstigt, zuletzt aber schwer bedrückt nicht nur durch Frondienste, sondern auch durch Tötung der männlichen Nachkommen. Mose, aus dem Stamm Levi, wird bei diesem allgemeinen Knabenmorde wunderbar gerettet, am ägyptischen Hofe (unter Ramses II. Miamun) erzogen, muss aber später fliehen, da er im Streit einen Ägypter erschlagen hatte. Er geht nach Midian und wird hier von dem Priester Jethro oder Reguel freundlich aufgenommen, der ihm auch seine Tochter Zippora zur Frau gibt. Als er die Herde seines Schwiegervaters weidet, kommt er in die Nähe des Sinai und empfängt hier eine Offenbarung, die göttliche Berufung, Israel aus Ägypten und zu diesem heiligen Berge zu führen. Jetzt erfolgt auch die Namensänderung Gottes; er heisst von nun ab יְהוָה, während er vordem meist אֱלֹהִים genannt war, eine neue Offenbarung. — Mose kehrt nun nach Ägypten zurück, wie ihm Gott befohlen hatte, entweder mit seinem Weibe und seinem Sohne, oder

er lässt sie, — so erzählt die erste Quelle, — bei seinem Schwiegervater zurück, der sie, cf. XVIII, später zu ihm führt. Der König von Ägypten (Menophtes) verweigert es, die Israeliten zu entlassen, entweder zu einem Feste in der Wüste, wie in der älteren Relation gefordert wird, oder aber gänzlich, wenn wir dem Text des späteren elohistischen Verfassers folgen. Erst durch die zehn Plagen wird er dazu genötigt. Diese zehn Plagen werden in capp. VII—XII ausgeführt; es sind Naturplagen, aber sie sind ins Wunderbare erweitert; cf. Knobel im Komm., Leipz. 1857. Man hat es oft versucht, diese ägyptischen Wunderplagen natürlich zu deuten, und seit Eichhorn 1818 damit voranging, verschmähten solch Unternehmen selbst sonst gläubige Ausleger nicht, aber immer bleiben dieselben in der ihnen verliehenen Gestalt Wunder, und man sieht, der Schreiber will Wunderdinge erzählen. Erst durch die letzte Plage, das Sterben der Erstgeburt, wird der König bewogen, die Kinder Israels ziehen zu lassen, und diese Plage, offenbar eine mythische Darstellung der Pest, gibt dann auch Anlass zum Fest des Ungesäuerten und zu dem am ersten Abend des Festes genossenen Passah; denn פֶּסַח bedeutet hier noch das Opfer und den Tag des Opfers; erst in späteren Büchern dagegen wird es von den festlichen Tagen allein gebraucht. Die eigentümliche Ausbildung des Gesetzes über das Passah, Pesach, Pascha, nach dem chald. פַּסְחָא πάσχα, schliesst sich enge an die priesterliche Theorie der Heiligung an, hat die grösste Analogie mit der Weihe der Priester, Levit. VIII, und daher die Bestimmung, die Teilnehmer an dem Opfer zu weihen; ebenso wird die Erstgeburt in c. XIII geheiligt; der Sache nach freilich ist es wohl umgekehrt, und die geweihte Erstgeburt hat erst Veranlassung zu dieser letzten Form der Plage gegeben. — In der Nacht der Festfeier oder gegen Morgen zieht das Volk mit Genehmigung Pharaos aus Ägypten, wählt aber nicht den nächsten Weg nach Kanaan, der durch Philistäa geführt hätte, sondern wendet sich aus Furcht vor den Philistern südöstlich nach der Halbinsel des Sinai, XIII, 17—22. Der Zug der Israeliten wird wunderbar gleitet durch die Wolken- und Feuersäule, welche nach der ältesten Relation sogleich und dauernd, dagegen nach der priesterlich elohistischen Darstellung nur momentan bei besonderen Gelegenheiten, permanent aber erst seit Erbauung der Stiftshütte eintritt. Es erklärt sich diese Wolken- und Feuersäule aus dem Kultus des heiligen Feuers, welches hier

wie bei den Persern und anderen Völkern des Altertums dem Heereszuge vorangetragen wurde. Bei dieser Wanderung gelangen die Israeliten an das Ufer des roten Meeres. Der ägyptische König hatte aber inzwischen seine Ansicht geändert; er verfolgte die Israeliten und traf sie am Gestade des Schilfmeeres. Doch durch ein Wunder werden die Gewässer in der Mitte gespalten, so dass die Kinder Israels trockenen Fusses hindurch ziehen, während die nachsetzenden Ägypter von den hereinbrechenden Wogen verschlungen werden, XIV; vgl. Kurtz, Geschichte d. A. B., II, 168 ff.; Stickel, Stud. u. Krit. 1850, S. 328 ff.; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. Ausg. 1881, S. 91 ff.; E. H. Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung Israels, 1876, S. 25 ff. Auch dies Ereignis ist längst natürlich gedeutet durch den Wechsel von Ebbe und Flut, und bereits Josephus Archäol. II, 16, 5 erklärte es auf diese Weise, indem er eine parallele Geschichte aus Alexanders Leben Arrian. I, 26 cf. Strabo XIV, 3 verglich; s. auch Tabari, Arabische Annalen, I, S. 196 unten, 198, 200, 6 und Livius XXVI, 45 f. Als Durchgangspunkt darf man aber nicht eine südlich von Suez gelegene Station betrachten, wo das Meer voll von Korallenriffen und Schilf ist, sondern die etwas nördlich von jener Stadt liegende Gegend, wo die Fluten damals noch bedeutend weiter in das Land eindrangen und zahlreiche Sandbänke bei der Ebbe trocken gelegt wurden; cf. Niebuhr, Reisebeschreib. v. Arab., I, 250 ff. — Der nächste Weg nach Kanaan, wenn die Israeliten damals schon den Plan hatten, dorthin zu ziehen, wurde also vermieden; man wandte sich vielmehr südlich, um so durch das nördliche Edom und von Osten um das Gebirge herumgehend in die neue Heimat einzudringen. Die Halbinsel des Sinai ist eine öde Steppe, die jetzt ungefähr 4000 Menschen ernährt und nur Kleinvieh, Schafe, Ziegen und Esel, erzeugt, keine Rosse, keine Stiere. Daher ist es als Wunder anzusehen, dass das zahlreiche israelitische Heer mit seinen grossen Herden erhalten wurde. Es geschah dies durch die Gabe des Manna und der Wachteln. Ersteres ist ein gewöhnliches Produkt der dortigen Wüste, nämlich ein aus reinem Schleimzucker bestehender Pflanzensaft, durch den Stich eines Insektes (Coccus manniparus, Ehrenbg.) auf stachligen Gewächsen, besonders auf Tamarisken, dem Süssdorn und Kameldorn erzeugt; vgl. Burkhardts Reisen in Syrien, S. 953 ff.; Ehrenberg, Symbolae physicae, I, Berol. 1829; Knobel im Komm. S. 168 ff.

Noch heute wird es von den Beduinen „Himmelsgabe“, مَنّ, cf. Exod. XVI, 15, genannt; es träufelt in Gestalt schmutzig weisser Körner auf die Erde, gerinnt und wird früh morgens gesammelt; die ganze Sinaihalbinsel liefert jetzt nicht mehr als 500—700 Pfund jährlich, die teils zu Kuchen geknetet oder aufs Brot gestrichen, teils zu medizinischen Zwecken benutzt werden. Dass dieses Produkt nun aber hier in so ungeheuren Massen erscheint und namentlich als allgemeine Nahrung genossen wird, das ist das Wunderbare an der Sache. Ebenso erscheinen die Wachteln in einer wunderbaren Fülle, während sich von der Wanderung ermüdete Schwärme dieser Tiere ja auch sonst im Frühjahr in jenen Gegenden niederlassen. Wir fragen uns: Wo bleiben die Herden? Warum schlachten die Israeliten nicht Tiere? Man meint, dieselben seien zugrunde gegangen, und das wäre allerdings das Natürlichste; aber sie erscheinen dann wieder bei den Opfern für die Stiftshütte, ja, am Ende des vierzigjährigen Zuges erhielten die transjordanischen Stämme gerade das weidereichste Land wegen der grossen Menge ihrer Herden angewiesen. Daher ist also auch in dieser Beziehung eine grosse Unklarheit über die Erzählung verbreitet. — Hienach wird noch ein Kampf mit den Amalekitern, XVII, und ein Besuch Jethros im Lager erwähnt, XVIII, wo der weise Priester allerlei Ratschläge hinsichtlich der Leitung der Geschäfte, namentlich der Rechtspflege erteilt.

Der legislatorische Teil, cc. XIX—XL.

An der Spitze steht hier im XIX. Kapitel die Schilderung der Theophanie am Sinai. Gott erscheint unter Gewitter mit Donner und Blitz und gewaltigem Posaunenschall und offenbart dem am Fusse des Berges versammelten Volke zuerst den Dekalog, der also als עֵדוּת, als „kräftig eindringliche Ermahnung unter Hinzuziehung von Zeugen“, cf. hiphil a rad. עוּד, dadurch vor dem ganzen Gesetz ausgezeichnet ist, dass Gott ihn selbst mit eigenem Munde vor allem Volk als Zeugen gibt. Letzteres ist darüber erschreckt und bittet um Vermittelung durch Mose. Der Dekalog ist nun zweimal, hier im XX. Kapitel und Deuteron. V, 6—21, mitgeteilt, in beiden Stellen mit Varianten, d. h. mit abweichenden Erklärungen der allein von Gott herrührenden Grundbestimmungen; nur diese sind als ursprüngliches Element für sich zu fassen, die Erklärungen dagegen als das Spätere zu betrachten. Wie man nun aber den Dekalog abteilen soll, um zwei Tafeln

daraus zu erhalten, darüber haben seit alter Zeit verschiedene Ansichten geherrscht, die dann sogar bisweilen zur Ausbildung abweichender religiöser Grundanschauungen benutzt wurden. Die Hauptdifferenz liegt darin, dass man entweder mit Josephus, Philo und Origenes nach der sogenannten hellenistischen Teilung, welche nachmals in der griechischen und reformierten Kirche Geltung gewann, das Verbot des Bilderdienstes als ein besonderes Gebot fasst und dann das neunte und zehnte zu einem einzigen zusammenzieht, also 1. Abgötterei, 2. Bilderdienst, 3. Missbrauch des göttlichen Namens, 4. Entweihung des Sabbaths, 5. Missachtung der Eltern, 6. Tötung, 7. Ehebruch, 8. Diebstahl, 9. falsch Zeugnis, 10. das Begehren verboten werden lässt, oder aber nach augustinisch-römisch-lutherischer Zählung das Verbot des Bilderkultus nicht besonders fasst, sondern einfach als Vervollständigung zu dem Proömium „Ich bin Jahveh, dein Gott", hinzuzieht und dann hinsichtlich des Begehrens zwei Gebote unterscheidet, das Verbot des Weibes des Nächsten und das Verbot seines Hauses, Feldes u. s. w. Aber von allen Ansichten über die Form dieser „Dekas der Worte", wie die Thorah selbst Exod. XXXIV, 28; Deut. IV, 13; X, 4 das sinaitische Grundgesetz nennt, hat allein die talmudisch-jüdische das Rechte getroffen, nach welcher das erste Wort (nicht Gebot) „Ich bin Jahveh, dein Gott" lautet, das zweite „Du sollst keine andern Götter haben neben mir!" heisst; dann folgt der Erklärer; die Bilder, von denen gesprochen wird, sind Götzenbilder; ein Bild Jahvehs ist nicht verboten, und wenn trotzdem keine Jahvehbilder, ausgenommen die Stierbilder, auftreten, so hat das einen andern Grund als den des ausdrücklichen Verbotes. Wird doch in der Darstellung der älteren Sage Jahveh stets eine bestimmte Menschengestalt, ein menschliches Wesen mit menschlichen Affekten beigelegt, cf. Exod. XXIV, und ist doch der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, was nicht etwa ideal zu fassen ist; vielmehr ist eben die Persönlichkeit mit dem vernünftigen Element das Abbild Gottes. Doch bleiben wir beim Dekalog. Die beiden ersten Worte wurden nach Maccoth 24a vom Volke unmittelbar aus dem Munde der Allmacht ohne Unterbrechung als ein Ganzes vernommen, cf. Heidenheims Pentateuch-Ausgabe, Meor enajim, Bd. II., S. 76 ff.; es folgt als drittes Wort: „Du sollst den Namen deines Gottes nicht aussprechen zum Frevel", als viertes: „Gedenke des Ruhetages, ihn zu heiligen", und als fünftes: „Du

sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass du lange lebest in dem Lande, das Jahveh, dein Gott, dir gibt!" Diese fünf Worte bilden den Inhalt der ersten Tafel; die Worte der zweiten Tafel aber lauten: „Du sollt nicht töten", „Du sollst nicht ehebrechen", „Du sollst nicht stehlen", „Du sollst kein falsch Zeugnis ablegen", und endlich das zehnte: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus". Die zwischeneingestreute Erklärung dieser Worte ist späteren Ursprungs. Nach den Bundesworten folgen dann unmittelbar andere Gesetze, welche auf die älteste Kultusform der Israeliten Beziehung haben; so darf man nach ihnen noch einen Altar aus Erde überall bauen, wenn auch nur unter bestimmten Beschränkungen benutzen. Diese Gesetze werden aber plötzlich abgebrochen; es fehlen Bestimmungen etwa über Priestertracht, über ein heiliges Zelt u. dgl., welche sich vereinzelt zwar in späterem Zusammenhang finden, hier indessen absichtlich ausgelassen wurden, weil eine andere Schilderung des Kultus als grosse Ergänzung zur ältesten Relation von c. XXV an eingeführt wird. Vorher werden c. XXIV die Gesetze des XX.—XXIII. c. als in einem Gesetzbuch vereint als Grundlage des Bundes vom Volk angenommen und durch ein feierliches Opfermahl bestätigt. Wer so erzählt, musste offenbar diese Gesetze als den Kern des ganzen Werkes darstellen wollen. Nun folgt aber eine ganz andere Weise der Anschauung; es wird c. XXV—XXXI dem Volke durch Mose ein neuer, zusammengesetzterer Kultus offenbart, der sich auf die Stiftshütte, ihre Geräte und die Priesterkleidung bezieht. Doch auch diese Darstellung wird dann hier abgebrochen und im Leviticus mit Bezugnahme auf die heiligen Gebräuche, Feste und andere rituelle Elemente fortgesetzt. Das prächtige, in dieser Gesetzgebung eingeführte Zelt, gewöhnlich nach Luthers Übersetzung von אֹהֶל מוֹעֵד die Stiftshütte genannt, wird sehr ausführlich und bis ins kleinste Detail als ein herrliches, zerlegbares Nomadenzelt geschildert, ein Werk, das bedeutende Kunst und grossen Reichtum voraussetzt. Aus diesem Grunde ist jenes Zelt seit dem vorigen Jahrhundert ein Gegenstand der historischen Skepsis geworden, doch noch in neuerer Zeit haben andererseits selbst Kritiker die Ausführlichkeit der Beschreibung desselben davon herleiten wollen, dass es noch vorhanden war, als die pentateuchische Aufzeichnung gemacht wurde. Daneben erscheint jedoch noch ein einfaches Zelt der Zusammenkunft, welches sich nach

den vereinzelten Angaben darüber nicht in der Mitte des Lagers befand, wie jener grosse Prachtbau, sondern vielmehr ausserhalb vor demselben: es begegnet uns zuerst Exod. XXXIII, 7—11, dann Num. XI, 24 ff.; XII, 4; Deut. XXXI, 14, und die Anordnung dieses Zeltes gehört wahrscheinlich zu den Elementen, die nach c. XX ausgelassen wurden, da sie zu der späteren Schilderung jenes prächtigen Zeltes nicht mehr passten.

In cc. XXXII—XXXIV folgen sodann wieder historische Angaben. Während Mose auf dem Gipfel des Sinai mit Gott verhandelt, fällt das Volk am Fusse des Berges von demselben Gott, wie es scheint, von dem es eben eine so herrliche Offenbarung gehabt hatte, ab und zwingt Aaron, der sich auch dazu bewegen lässt, ein Stierbild als Darstellung des Gottes, der das Volk aus Ägypten geführt hat, zu machen, und Israel verehrt dies Bild, ohne sich um Mose und die Offenbarung weiter zu kümmern. Da erscheint Mose, zerschmettert im Zorn die empfangenen Tafeln des Dekalogs und kehrt dann auf den Berg zurück, um bei Gott Fürbitte für das Volk einzulegen. Man hat diesen Zusammenhang als psychologisch unmöglich angesehen; eben hatte ja das Volk die grossartige Theophanie gehabt, hatte Gott gesehen, und nun fällt es doch von ihm ab. Allerdings ist die Sage hier zu paränetischen Zwecken berichtet, aber abgesehen davon hat die Erzählung, die der ältesten Relation angehört, sehr viel Wahrscheinliches; denn diese Verehrung Gottes unter dem Bilde eines Stieres erhielt sich bei der breiten Masse des Volkes bis zum Untergange des Reiches Israel; wir finden denselben Kult bei Gideon, Judic. VIII, 27, dann bei Micha, dem Mann vom Gebirge Ephraim, das. XVII, 3 ff., ferner in der Davidischen Zeit, wo das Schwert Goliaths hinter dem Stierbild zu Nob stand, I. Sam. XXI, 9, und endlich seit den Tagen Jerobeams in ganz Israel. Der grosse Haufe war eben für eine reine Auffassung des Monotheismus nicht reif, und nur in engeren Kreisen hatte die geläutertere Weise der Gottesverehrung ihre Anhänger. Das Ungeschichtliche in unserer Erzählung ist nur darin zu suchen, dass der Bilderdienst hier für immer vernichtet wird; denn dies darzuthun, war zwar der Zweck der Darstellung, aber bei weitem nicht der Erfolg der Sache. — Moses Fürbitte für das abtrünnige Volk wird in c. XXXIII weitergeführt, nur dass hier auffallenderweise v. 7—11 die Aufrichtung eines kleineren Zeltes ausserhalb des Lagers erwähnt wird, welches, da es auch später

noch erscheint, durchaus nicht bloss provisorisch, sondern das Versammlungszelt war, zu dem, wer Jahveh suchte, hinausging. Mose verlangt, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, was ihm aber c. XXXIV nur in bedingter Weise bewilligt wird: Mose steigt auf den Berg, um neue Tafeln des Dekalogs zu holen, sieht die Herrlichkeit Jahvehs, aber nur von hinten, also im gebrochenen Reflex, und beim Herabsteigen vom Sinai leuchtet sein Antlitz. Das hier gebrauchte Verbum קרן heisst zugleich „leuchten“ und „gehörnt sein“, indem der Lichtstrahl mit einem Horn verglichen wird; die Vulgata übersetzte es in letzterer Bedeutung, und deshalb haben die mittelalterlichen Künstler Mose gehörnt dargestellt.

Dann folgt cc. XXXV—XL der Bericht von der Ausführung der Stiftshütte, zum Teil wörtlich mit dem darüber gegebenen Gesetz übereinstimmend, zum Teil aber auch in Sachen und Ausdrucksweise davon abweichend. — Es fehlt im zweiten Buche die Realisierung des anderweitigen Gesetzesinhaltes, nämlich die Einrichtung des Priestertums und des Priesterschmuckes, die erst Levit. VIII—X nachgeholt wird.

§ 78.

Inhalt des Leviticus.

Das dritte Buch hat fast ausschliesslich legislatorischen Inhalt, nur c. VIII—X finden sich erzählende Elemente und c. XXVI eine prophetische Ermahnung eingeschaltet. Es wird vorzugsweise vom Kultus gehandelt, und die bezüglichen Gesetze sind nach einer Sachordnung an einander gereiht, welche jedoch nicht strenge innegehalten wird.

Zunächst, c. I—VII, sind Gesetze über die Opfer gegeben, nämlich über das Brandopfer, עֹלָה, mit dem Speisopfer, מִנְחָה, das Dankopfer, שֶׁלֶם, dann über das Sündopfer, חַטָּאת, und Schuldopfer, אָשָׁם. Die gesetzlichen Bestimmungen sind sehr genau und beziehen sich lediglich auf den Ritus, nicht auf die Gesinnung; nur bei dem Sünd- und Schuldopfer sind beide Seiten auseinandergehalten, doch auch hier nicht klar, so dass sie besonders ein Gegenstand exegetischer Untersuchungen geworden sind. — Nach diesem Opfercodex folgt

c. VIII—X die Erzählung von der priesterlichen Einweihung Aarons und seiner Söhne, in deren Familie allein das Priestertum

erblich sein soll. Priester sind die Nachkommen Aarons, eines Leviten, die Leviten überhaupt dagegen sind Knechte untergeordneter Art zum Dienst am Heiligtum. — Es versündigten sich aber Nadab und Abihu, die Söhne Aarons, bei der Darbringung ihres Opfers und wurden daher auf wunderbare Weise getötet, eine paränetische Erzählung für den Priesterstand.

Die capp. XI—XV bringen Gesetze, welche sich auf die levitische, d. h. auf die durch den Kultus bedingte und vorgeschriebene Reinheit beziehen; es wird von reinen und unreinen Tieren, von der Unreinheit der Wöchnerinnen, vom Aussatz und den priesterlichen Anordnungen in Bezug auf denselben gehandelt; daran schliessen sich Vorschriften hinsichtlich anderer Verunreinigungen und endlich, c. XVI, ein Gesetz vom grossen Versöhnungstag, der nicht in Rücksicht auf moralische Vergehen, sondern in Beziehung auf den Kultus eingesetzt ist. Das XVII. cap. enthält einige gottesdientliche Bestimmungen.

Einen ganz anderen Charakter hat der Abschnitt cc. XVIII—XX. Dieser Teil handelt von der Sittenzucht im Zusammenhange mit priesterlicher Beaufsichtigung, besonders von der Ehe, und in welchen Graden der Verwandtschaft dieselbe erlaubt oder verboten ist; es wird ein Strafgesetz gegen die Blutschande und anderes vermischtes Material legislatorischer Art in loser Fügung aneinandergereiht.

Dann folgen wieder Gesetze über die Feste, cc. XXI—XXV, und zwar im XXII. c. der ausführliche Codex über die Feiertage der Hebräer, im XXV. das Gesetz über das Sabbath- und Jubeljahr.

Cap. XXVI bildet einen prophetisch gehaltenen Abschluss der Gesetzgebung mit einem Segen über diejenigen, welche die Verordnungen halten, und einem Fluch über die, welche sie übertreten werden.

Einen Nachtrag bildet in c. XXVII noch das Gesetz von den Gelübden und deren Lösung mit einer Schlussformel, nach der man meint, dass nun die Gesetzgebung vollendet sei; es folgt aber ein viertes Buch.

§ 79.

Inhalt des Buches Numeri.

Das vierte Buch ist wieder wie das zweite aus Gesetz und Erzählung gemischt, aber so, dass die Gesetzgebung hier durch-

weg einen nachträglichen Charakter hat; es sind meistens Gesetze, welche zur Erläuterung der früheren notwendig erschienen, die Erzählung dagegen führt die Geschichte der Israeliten fort vom Abzuge vom Sinai bis zum letzten Lagerplatze jenseits des Jordans in den Steppen Moabs, am Ende des vierzigsten Jahres.

Der Inhalt zerfällt daher auch hier in mehrere Abschnitte:

Cap. I—X, 10: Gesetze und Erzählungen, welche in die Zeit des Aufenthaltes am Berge Sinai fallen;

Cap. X, 11 —XXI: Begebenheiten bis zur Ankunft des Volkes in den Steppen Moabs;

Cap. XXII—XXXVI: Gesetze und Begebenheiten während dieser letzten Lagerung.

1. Cap. I—X, 10. Den Anfang der Darstellung bildet eine Volkszählung. Alle Stämme mit Ausnahme Levis werden nach den waffenfähigen Männern über zwanzig Jahre hinaus gezählt, und es ergibt sich, wenn wir die Zahlen der einzelnen Stämme addieren, die Summe von 603 550 Mann, cf. I, 46. Derselbe Verfasser gab schon Exod. XII, 37 die Zahl der Israeliten in runder Summe, und ohne die Kinder oder die Menge der Fremdlinge hinzuzurechnen, auf 600 000 Mann an. Und dieser mächtige Volksstamm hatte grosse Herden von Schafen und Rindern, viel Vieh. Aber diese Angaben erregen bedeutende Zweifel. Wie ist es möglich, dass in 430 Jahren aus siebenzig Einwanderern eine solche Volksmenge hervorgehen kann? — denn nach ungefährer Schätzung muss das ganze Volk, wenn 603 550 waffenfähige Männer darunter waren, doch wenigstens zwei und eine halbe Million Seelen stark gewesen sein. Wie ist es ferner möglich, dass eine solche Volksmasse, zu der nun auch noch Fremde in nicht geringer Anzahl hinzukamen, vierzig Jahre lang am Sinai und in den benachbarten Steppen leben konnte? Wie konnten sie gar erst in Palästina, welches aus 450 Quadratmeilen gebirgigen und teilweis unfruchtbaren Bodens besteht, Platz finden, zumal wenn sie Ackerbau und Viehzucht trieben und die ursprünglichen Bewohner zum Teil im Lande blieben? — Alle diese Schwierigkeiten hat bereits der Geograph Konr. Mannert (gest. 1834) hervorgehoben. Sie lassen sich in etwas beseitigen, wenn man annimmt, dass die Israeliten nicht als Familie, sondern bereits als Stamm in Ägypten einwanderten. Freilich muss man dann auf den gegebenen genealogischen Zu-

sammenhang verzichten, was aber bei unbefangener Betrachtung so wie so notwendig ist, da die Stammväter und die sich an sie anknüpfenden Sagen erst später aus den vorhandenen Stämmen, ihrer Bedeutung und ihrem Geschick heraus gebildet wurden. Wir dürfen also einmal annehmen, Israel bildete bereits bei der Ankunft in Ägypten einen Stamm, und bereits Genes. XIV hat ja Abraham Hunderte von Knechten; ferner aber waren nicht alle, die zu Israel gerechnet wurden, wirkliche Israeliten; neben Josua wird z. B. Kaleb, כָּלֵב, als ein tapferer Held genannt, er war aber kein Nachkomme Jakobs; der Name bedeutet, abgeleitet von כַּלָּב, der Jäger, cf. כֶּלֶב, arab. كَلْبٌ, der Hund, und Kaleb ist somit als Repräsentant eines tapfern Jägerstammes zu betrachten; sodann finden wir im Süden des Landes die Keniter, und auch sie waren keine Israeliten, sondern leiteten nach Judic. I, 16; IV, 11 ihr Geschlecht von Chobab, dem Schwager Moses, ab. Es wanderte also eine grosse Schar nach Kanaan, die nicht bloss aus Nachkommen Jakobs bestand, sondern auch zahlreiche andere Elemente in sich aufgenommen hatte; sie erhielt, als sie jenseits des Jordans lagerte, von den bedrohten Einwohnern Palästinas den Namen der Jenseitigen, d. i. עִבְרִים, cf. § 11. Erwägt man dies alles, so darf man eine bedeutendere Anzahl ja wohl erwarten, aber immer bleibt diese grosse Volksmenge bei der Natur der Gegend, in der sie mit ihren Herden leben soll, auffallend und scheint übertrieben zu sein. Ebenso verhält es sich mit der Zahl der Leviten, die Num. III, 39 auf 22000 angegeben wird. Davon soll nur die Familie Aarons zum Priestertum gelangen, alle anderen waren zum Dienst bestimmt, waren eine Art Leibeigene, dem Heiligtum geschenkt, und hatten nur die niederen Geschäfte des Priestertums zu verwalten, für deren Verrichtung die eigentlichen Priester einen zu hohen Charakter hatten; doch wird für das materielle Wohl derselben gesorgt; sie erhalten den Zehnten vom Volk, geben aber davon wieder den Zehnten an die Priester. Nun macht diese Darstellung, welche der Elohimsquelle angehört, eine grosse historische Schwierigkeit; nämlich nach der älteren Gesetzgebung und nach der des Deuteronomikers sind die Leviten sämtlich zum Priestertum berechtigt, und levitische Dienstknechte einer einzelnen Priesterfamilie gibt es nicht. Wie kommt es nun, dass gerade die priesterliche Elohimsquelle, die, wie

wir sehen werden, zwischen beiden Gesetzgebungen steht, sie einführt?

2. Im zweiten Abschnitt, X, 11—XXI, folgt die Fortsetzung des Zuges durch die Wüste. Am zwanzigsten Tage des zweiten Monats im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten verlässt das Heer den Sinai, wo es also etwa ein Jahr hindurch verweilt hat, und gelangt, c. XIII, bis an die Wüste Paran an der Südgrenze Kanaans, von wo aus es seine Kundschafter entsendet, die aber der Mehrzahl nach das Volk vom weiteren Vordringen abschrecken; nur Josua und Kaleb zeigen Vertrauen. Zur Strafe dafür soll das ganze Volk, d. h. die waffenfähige Mannschaft, in der Wüste aussterben ausser jenen beiden Helden. Die folgenden Kapitel bis zum XIX. enthalten keine Zeitangaben und berichten nachträglich von Priestergesetzen, so XV, XVIII und XIX. Es wird ferner von inneren Zwistigkeiten erzählt; selbst die Familie des Mose, repräsentiert durch Aaron und Mirjam, lehnt sich gegen ihn als Herrscher auf, c. XII. Auch eine Empörung der Korachiten, einer Levitenfamilie, die nach dem Priestertum trachtete, und ein Aufstand der Rubeniten Dathan und Abiram bricht aus; beide Tumulte werden jedoch unterdrückt, die Korachiten von Feuer verzehrt, Dathan und Abiram mit ihrem Anhang von der Unterwelt verschlungen; beide Erzählungen sind merkwürdig ineinandergeschoben, cf. XVI. Zur Bestätigung der priesterlichen Vorrechte grünt Aarons Stab, XVII. — Es wird in diesen geringfügigen Zügen nirgends eine Jahreszählung gegeben, da stehen wir plötzlich mit cap. XX bereits im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten. Aaron stirbt auf dem Berge Hor an der Grenze Idumäas, XX, 22—29; Mose ist ebenfalls dem Tode nahe, und die Erzählung neigt sich dem Ende zu. Da ist also offenbar ein Zeitraum von ungefähr 38 Jahren fast stillschweigend übergangen, — eine merkwürdige Lücke; höchstens das Verzeichnis der Reisestationen, XXXIII, füllt dieselbe aus. Wie ist das zu erklären? Nach einfacher Ansicht erklärt es sich so, dass die Zahl vierzig für die Jahre der Dauer des Zuges überliefert, jedoch ohne bestimmte Anordnung des Inhaltes gegeben war; die konkretere Sagenbildung verlegte daher die Begebenheiten in den Anfang und an das Ende dieser vierzig Jahre, wodurch natürlich eine nur durch wenige Züge ausgefüllte Lücke in der Mitte entstand. Ein Zeitgenosse freilich kann so nicht schreiben; aber es ist eine spä-

tere Anordnung des Stoffes, welche uns hier vorliegt. Leitet man den Pentateuch von Mose ab, so nimmt man am besten mit Hengstenberg eine absichtliche Lücke an und sagt, Mose habe die Schicksale des von Gott verfluchten Geschlechtes, das seinen Untergang in der Wüste finden sollte, weil es sich am Sinai gegen Jahveh versündigt hatte, nicht mehr berichten wollen, da es ihn nicht mehr interessierte. Dann aber hätte Mose das doch wenigstens andeuten müssen; so, wie der Text uns überliefert ist, werden wir ganz unvermerkt aus dem zweiten Jahre plötzlich ins vierzigste gerückt.

3. In den capp. XXII—XXXVI spielt die Scene auf den Steppen Moabs, östlich vom Jordan, Jericho gegenüber. An der Spitze dieses Teiles steht die Erzählung von Bileam und seinen Weissagungen. Der Pentateuch kennt Bileam in einer doppelten Gestalt; in der einen erscheint er als Götzendiener und Verführer der Israeliten zur Agötterei, c. XXXI, 16 cf. XXV, in der andern dagegen als heidnischer Prophet, der im Dienste Jahvehs handelt, und zwar gezwungen durch den Geist Gottes, cc. XXII—XXIV. Er wohnte am Euphrat; und der moabitische König Balak wollte ihn gebrauchen, die Israeliten zu verfluchen, da man den Bannspruch eines Mannes Gottes für wirksam hielt; Bileam aber erscheint und segnet Israel in vier Reden, welche den prophetischen Reden des 8. Jahrhunderts durchaus ähnlich sind. Die Rede der Eselin ist ein Element der epischen Darstellung, gerade wie auch in der Ilias Xanthos, das Ross des Achilles, XIX, 408 ff. seinen Herrn anredet:

> Καὶ λίην σ' ἔτι νῦν γε σαώσομεν, ὄβριμ' Ἀχιλλεῦ·
> ἀλλά τοι ἐγγύθεν ἦμαρ ὀλέθριον· οὐδέ τοι ἡμεῖς
> αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ μοῖρα κραταιή.

Die Reden Bileams sind Verkündigungen der späteren Grösse Israels; er weist auf Saul und David hin und geht hinab bis zur assyrischen Periode, bis auf die Demütigung Salmanassars durch die Phönizier und Cyprer vor Tyrus; denn es heisst mit Bezug auf diese Begebenheit XXIV, 24: „Und Schiffe von der Küste Chittim, sie demütigen Assur“. Das Ganze trägt den Charakter einer episch-prophetischen Darstellung: selbst Fremdlinge müssen, durch den Geist Jahvehs getrieben, Zeugnis für das Bundesvolk ablegen. — Dann folgt c. XXV von einem andern Verfasser die Erzählung von der Verführung des Volkes zum ausschweifenden

Kultus des Baal Peor; es entsteht infolge dieser Versündigung eine Plage, welche durch die kühne That des Priesters Pinehas abgewehrt wird. Nach der Plage wird eine neue Volkszählung vorgenommen, 39 Jahre später als die erste, und merkwürdigerweise ist die Gesamtzahl trotz all dessen, was geschah, 601730 und dazu 23000 Leviten, fast übereinstimmend mit dem Resultat der ersten Zählung, wenn auch die Zahlen bei den einzelnen Stämmen differieren. — Darauf setzt Mose c. XXVII im Hinblick auf seinen nahen Tod Josua zum Nachfolger ein; es wird im XXXI. cap. in priesterlichem Interesse der Sieg über die Midianiter berichtet und endlich das östlich vom Jordan gelegene Gebiet an Ruben, Gad und den halben Stamm Manasse ihrer bedeutenden Herden wegen verteilt, XXXII. Dazwischen sind cc. XXVIII —XXX Gesetze von Festopfern und Gelübden eingeschoben. Cap. XXXIV gibt eine Markbeschreibung des gelobten Landes und die Namen der Männer, welche es durchs Los an die einzelnen Stämme verteilen sollen, cap. XXXV handelt von Levitenstädten und Asylen; die Leviten sollen nach dieser Gesetzgebung 48 Städte erhalten, anders dagegen ist das Verhältnis dargestellt im Deuteronomium. Hierauf folgt c. XXXVI ein Gesetz von den Erbtöchtern. Wichtig für die grosse Lücke vom zweiten bis zum vierzigsten Jahre des Zuges ist das Verzeichnis der Lagerstätten Israels, c. XXXIII, welches viele Namen aufzählt, die wir sonst nicht finden, aber auch andere, die früher schon erwähnt sind. Die Zahl der Lagerstätten beträgt vierzig und ist wahrscheinlich mit Bezug auf die vierzig Jahre des Aufenthaltes in der Wüste gewählt.

Damit ist die Geschichte bis auf Moses Tod abgeschlossen. Dieser fehlt hier, da er vom Ende des vierten Buches durch den Deuteronomiker ans Ende des fünften gesetzt wurde.

§ 80.

Inhalt des Deuteronomiums.

Das fünfte Buch unterscheidet sich durch Darstellung und Geist sehr von den früheren; es hat durchgehend einen paränetischen und priesterlich prophetischen Charakter und gibt nur wenige Züge von historischer Bedeutung, hauptsächlich am Schluss, wo man deutlich das ursprüngliche Ende des vierten Buches er-

kennt, das bei Anfügung des fünften Buches an seine jetzige Stelle gerückt wurde.

Das Ganze lässt sich in vier Abschnitte teilen:

1. Cap. I—IV, 43 enthält eine längere Rede Moses,
2. Cap. IV, 44—XXVI, die deuteronomische Gesetzgebung,
3. Cap. XXVII—XXX Ermahnungsreden, welche das Volk auf das Gesetz verpflichten,
4. Cap. XXXI—XXXIV den Abschied und Tod Moses.

1. Die Situation des Anfangs entspricht dem Schluss des vierten Buches; es war Num. XXXIII, 38 der fünfte Monat des vierzigsten Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten bereits genannt, und der Deuteronomiker steht I, 3 im elften Monat dieses Jahres; er schliesst sich somit enge an seinen Vorgänger an, aber der Geist seines eigenen Werkes ist ein ganz anderer, indem der Verfasser hier besonders das religiös-sittliche Element der früheren Gesetzgebung ausführt, welches dort wenig oder gar nicht betont war, während er die grossartigen Kultusgesetze der Elohimsquelle nur berührt oder gänzlich ausschliesst. Entspricht somit die Gesetzgebung hier nicht der strengeren Form der früheren Verfasser, so weht dafür im Deuteronomium ein echt religiöser Geist. Der erste Abschnitt nun gibt eine Ermahnungsrede, worin die frühere Geschichte Israels zur Belehrung und Warnung benutzt ist, und ist eher prophetisch als legislatorisch zu nennen.

2. Die neue Gesetzgebung, welche im zweiten Teil als Kern des ganzen Buches folgt, unterscheidet sich von der ersten dadurch, dass in den früheren Büchern Gott selbst die Gesetze zum Volke spricht, wie den Dekalog, oder aber, wie alles Übrige, sie dem Mose überliefert, damit er sie dem Volke vorlege; hier dagegen, im Deuteronomium, ist Mose der Redende, und das Ganze bildet einen fortlaufenden gesetzgebenden und ermahnenden Vortrag Moses, wobei allerdings die Offenbarung vorausgesetzt, aber nicht besonders erwähnt ist; ja, der Verfasser ist so sehr von dem paränetischen Element in Anspruch genommen, dass er zunächst gar nicht zur Gesetzgebung kommen kann. Daher sind die ersten Gesetze nur Rekapitulationen und Modifikationen früherer, aber nicht solcher, die der Elohimsquelle entnommen wären, sondern Wiederholungen von Geboten, welche der älteren Relation, dem zweiten Elohisten, entlehnt sind. So erneuert er im V. cap. den Dekalog und fügt Ermahnungen hinzu, behandelt die ganze Ge-

setzgebung am Sinai paränetisch, berührt Aarons Verhältnis zu dem Stierbild und kommt endlich c. XII zu seiner eigenen modificierten Gesetzgebung, handelt von der Einheit des Kultus und gibt namentlich Abweichungen, welche die veränderten Zeitumstände notwendig machten; so wird das Passahfest, c. XVI, nicht mehr wie Exod. XII in den einzelnen Familien gefeiert, sondern an dem Orte, welchen Jahveh erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen, d. h. in Jerusalem. Dann aber folgen auch im ganzen abweichende Gesetze. Während es früher eine bevorzugte Priesterfamilie Aarons und Scharen von Leviten als Knechten der Priester gab, hat das Deuteronomium nur levitische Priester in grosser Zahl, nicht mit einem Grundbesitz wie vordem, wo sie 48 Städte besassen, sondern von den Opfergaben und oft in ärmlichen Verhältnissen lebend, daher aufgefordert wird, die Leviten zu den Mahlzeiten der Dankopfer einzuladen. Auch wird vorausgesetzt, die Priester seien nach Jerusalem geströmt, also muss damals der Priesterstand wohl anderwärts als solcher aufgehoben worden sein, was die Not der Leviten erklärlich macht; cf. XII, 17 ff., XIV, 27 ff., XVIII, 1 ff., XXVI, 11 ff. — Dann folgt ein ganz eigentümliches Königsgesetz, c. XVII, 14—20, welches nur von etwaigen Missbräuchen des Königtums handelt, und ein Prophetengesetz, XVIII, 9—22, welches lehrt, woran man den wahren von dem falschen Propheten unterscheiden soll, endlich noch andere Gesetze, welche wahrscheinlich einer älteren Gesetzgebung angehören, XIX—XXVI.

3. Die capp. XXVII—XXX, mit einer besonderen Überschrift versehen, geben alsdann wieder Ermahnungsreden zur Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz. Mose ordnet an, dass nach dem Übergange über den Jordan auf dem Berge Ebal ein Altar errichtet werde, und dass man auf seine Steine das Gesetz eingrabe. Auf dem Berge Garizim soll ein Teil des Volkes den Segen, auf dem Berge Ebal ein anderer den Fluch aussprechen. Alle diese Vorschriften werden im Buch Josua in ihrer Ausführung dargestellt. Eine besondere Ermahnung gibt das XXVIII. cap.

4. Im vierten Abschnitt nimmt der Verfasser die wesentlichsten Bestimmungen vom Ende des vierten Buches herüber; Mose bestellt Josua zu seinem Nachfolger, setzt die Leviten als Vermittler der Gesetzeskunde ein und befiehlt, das Gesetz am Laubhüttenfest je des siebenten Jahres vorzulesen. Das XXXII.

cap. enthält das Lied Moses, welches auf den späteren Götzendienst der Israeliten Rücksicht nimmt und im chaldäischen Zeitalter geschrieben ist, c. XXXIII den Segen des Mose, eine schwache Nachahmung des Segens Jakobs, cf. Genes. XLIX, mit Modifikationen wie sie die Zeitverhältnisse, die bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts vorausgesetzt sind, erforderten; so fehlt unter den Stämmen z. B. Simeon, da er in Juda aufgegangen war, in dessen Gebiet das seinige in Form von Enklaven gelegen hatte; der Stamm Juda selbst dagegen ist bereits zum Teil im Exil, zum Teil noch im Lande und in Jerusalem; dies führt uns auf eine ganz bestimmte Zeit, nämlich auf das Jahrzehnt zwischen der ersten und zweiten Wegführung, also auf den Anfang des 6. Jahrhunderts. — Im XXXIV. cap. wird der Tod Moses erzählt. Mose stirbt auf dem Berge Nebo; man — nicht, wie andre die Stelle verstehen, Gott — begräbt ihn im Thale, und niemand weiss sein Grab „bis auf den heutigen Tag“. Er war der grösste Prophet in Israel. — Damit schliesst das Buch.

§ 81.

Von den Quellen des Pentateuchs.

Eine unbefangene Betrachtung des Inhaltes des Pentateuchs führt ganz von selbst auf die Annahme verschiedener Quellen, aber natürlich haben zunächst gläubige Leser, vom Vorurteil eingewiegt, eine geringere Unbefangenheit an den Tag gelegt als ungläubige. So finden wir, dass schon Celsus im 2. Jahrh., wie wir aus der Schrift des Origenes gegen diesen eklektischen Philosophen, IV, 42, erfahren, die Abfassung des Pentateuchs durch Mose leugnete und aus der Verschiedenheit der Berichte, besonders in der Genesis, auf eine Mehrheit von Verfassern des Werkes schloss. Die Kirchenväter betrachteten selbstverständlich dergleichen als gottlose Zweifel, wie sie auch die ähnliche Skepsis des Porphyrius hinsichtlich der Echtheit des Buches Daniel einfach als gottlos von der Hand wiesen. Man sah die Differenzen des Inhaltes wohl, wusste sie aber nach harmonistischer Auslegungsweise gut oder übel auszugleichen. Ja sogar auf einen merkwürdigen Wechsel der Gottesnamen wurde man verhältnismässig frühe aufmerksam, welcher dann auch den in vielen Dingen sehr scharfsinnigen jüdischen Gelehrten des Mittelalters nicht entging,

aber von ihnen nach einer falschen Erklärung der Gottesnamen gedeutet wurde; denn in אֱלֹהִים fanden sie die Grundlage der Gerechtigkeit, cf. Exod. XXI, 6; XXII, 8; Deut. XIX, 17, in יְהוָה dagegen den Ausdruck der Gnade, und daher bedeutet, wenn man ihrer Auslegung folgt, der Wechsel der Gottesnamen in den ersten Kapiteln z. B. nichts anderes, als Gott habe die Welt zuerst nach Gerechtigkeit regieren wollen, und darum stehe im I. cap. אלהים, habe sie dann aber der Sünden wegen nach Gnade regiert, und deshalb werde im II. c. יהוה gebraucht. — Namentlich der hellsehende Aben Esra (Abraham ben R. Meïr ben R. Esra, gest. 1167) äusserte im Mittelalter hie und da verstohlen seine Zweifel an der Echtheit des Pentateuchs, Winke, die später Bened. Spinoza in seinem Tractatus theologico-politicus, 1670, benutzte, um den späteren, nachmosaischen Ursprung der fünf Bücher Moses nachzuweisen. Seit Richard Simon, der 1678 seine Histoire critique du vieux testament herausgab, cf. A. Bernus, R. Simon et son hist. crit., Lausanne 1869, und seit Clericus, welcher freilich mit Simons kritischen Grundsätzen nicht einverstanden war, erkannte man die Verschiedenheit der Relationen auch in grösseren Kreisen an, ohne freilich zu einer bestimmten Scheidung derselben zu gelangen; man war vielmehr geneigt, da man noch immer strenge am Mosaischen Ursprung der Thorah festhielt, bei der Genesis namentlich ältere Quellen, und zwar Aufzeichnungen der Patriarchen, welche man aus Nomaden zu Schriftstellern umgestaltete, anzunehmen und damit die Differenzen zu erklären. Aber solch Unterfangen führte zu nichts als zu vagen Vermutungen. Es war die ernste Arbeit vieler Gelehrten erforderlich, um ganz allmählich das Resultat unserer Tage zu ermöglichen. Einen wesentlichen Fortschritt aber bewirkte die Schrift eines französischen Arztes, Jean Astruc, der 1684 in Languedoc geboren war; er veröffentlichte Bruxelles 1753 anonym: Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures[1]); und wenn

---

1) Vgl. den Éloge historique de M. Astruc, welchen Lorry, Docteur Régent de la Faculté de Médecine de Paris, Astrucs hinterlassenen Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médecine de Montpellier, Par. 1767, beigefügt hat: Ce ne fut que lorsqu'il se sentit avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public un travail, qu'il avoit médité long-temps, et

dieser Gelehrte auch noch nicht überall das Richtige traf, so bereitete er doch der folgenden Zeit den Weg vor, den die Kritik einschlagen musste. Er beruft sich für seine Ansicht, dass Mose ältere Schriftstücke benutzt habe, auf Rich. Simon, Le Clerc, Fleury und Le François; in der Kritik selbst ging er von dem Wechsel der Gottesnamen aus und fand diesen mit noch anderen Eigentümlichkeiten in bestimmter Regelmässigkeit verbunden, so dass sich also Stücke aussondern mit dem Namen אלהים gegenüber anderen Abschnitten, in denen יהוה gebraucht ist; demzufolge nahm er zwei Haupturkunden an, ausserdem jedoch, weil nicht alle Stücke auf eine der beiden Seiten sich stellen lassen wollten, noch neun kleinere; so z. B. machte es ihm Schwierigkeit, Genes. XIV unterzubringen, ein Kapitel von so eigentümlichem Charakter, dass es offenbar keinem der übrigen Referenten des Pentateuchs angehört; ähnlich erging es ihm mit c. XXXIV und XXXVI, und auch für diese Stücke nahm er daher, so wie für noch einige kleinere, besondere Urkunden an [1]). — Diese Entdeckung der beiden Hauptrelationen der Genesis machte grosses Aufsehen; die Unterscheidung im Gebrauch der Gottesnamen gab plötzlich Licht; denn wenn auch dieser Gebrauch in einzelnen Fällen an bestimmte Gesetze gebunden ist, so steht andererseits doch oft der eine Gottesname mit demselben Recht als der andere, und die Wahl war also freigestellt. Nun war aber hinsichtlich derselben ein bestimmter Zweck erkennbar; denn Exod. VI, 2 heist es, dass Gott den Vätern als אֵל שַׁדַּי, nicht als יְהוָֹה bekannt gewesen sei; es lag demnach, so kalkulierte man, die Absicht zugrunde, die ältere Geschichte nach diesem Gesichtspunkt zu fassen. Erst vereinzelt, bald in weiteren Kreisen fand

---

qui a été reçu des Sçavans avec applaudissement. Ce sont ses Conjectures sur les Mém. origin. dont Moïse a pu se servir pour composer la Genese. Le scrupule le retenoit. Il étoit bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir de ses Conjectures tirer quelque induction contre la divinité des Livres saints. Il eut besoin d'être rassuré long-temps par des personnes pieuses et instruites, avant de donner cet ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux etc.

1) Unabhängig von Astruc verteidigte in demselben Jahre 1753 zu Leyden Peter Brouwer seine Dissertat. qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit; auch er nimmt verschiedene mit תולדות angeführte Monumenta an.

die Ansicht Astrucs Beifall unter den Gelehrten, und selbst Joh. Dav. Michaelis, welcher wohl auch der Recensent der Conjectures in den Götting. Gelehrten Anzeigen vom 19. Sept. 1754 und in den Relat. de libris novis, fasc. XI, p. 162 sqq. gewesen sein mag, wagte es, wenigstens die Genesis als aus solchen Urkunden entstanden zu erklären, während J. F. W. Jerusalem in seinen gleichfalls anonym erschienenen Briefen über die Mosaischen Schriften, cf. Br. IV, die Arbeit Astrucs läppisch und ärgerlich nennt. Niemand aber sah damals schon voraus, wie weit diese Duplicität der Quellen gehe; man meinte, sie erstrecke sich nur auf die Genesis, und auf diese beschränkten sich deshalb auch zunächst die Untersuchungen der Kritiker. Besonders war es Joh. Gottfr. Eichhorn, der nach kleineren Versuchen im Repertorium, cf. T. IV, 1779, bes. S. 173; V, 1779, bes. S. 188, in seiner Einleitung ins A. T. 1780 ff. die Urkundenhypothese mit gewohnter Klarheit durchführte. Im II. T., 1781, § 416 sagt er: „Endlich hat Astruc, ein berühmter Arzt, das gethan, woran sich kein Kritiker von Profession wagen wollte, und die ganze Genesis in einzelne Fragmente zerlegt. Auch ich habe dieselbe Untersuchung angestellt, aber, um meine Gesichtspunkte durch nichts verrücken zu lassen, ohne Astruc zu meinem Führer oder Geleitsmann zu wählen. Und hier ist das nackte Resultat derselben, das nicht durch die Anzeige dessen glänzen soll, worin Clericus und Simon sich übereilt, Fleury und Le François gefehlt, und Astruc und Jerusalem geirret haben“, und fügt dann in einer Anmerkung bei: „Keiner von allen ist mit seinem Blick so tief in diese Materie eingedrungen als Astruc“. Er vereinfachte die Astrucsche These, indem er für den ganzen Inhalt der ersten 52 Kapitel des Pentateuchs, also für den die vormosaische Zeit behandelnden Teil, zwei Quellen, eine Elohimsurkunde und eine Jehovahurkunde, wie man sie nach den ihnen eigentümlichen Gottesnamen nannte, daneben aber noch mancherlei Zusätze des Redaktors der Genesis annahm. Wichtiger war der § 409 beigebrachte Beweis, dass in beiden Quellenschriften auch ein verschiedener Sprachgebrauch herrsche. Bei einzelnen Abschnitten liess sich Eichhorns Hypothese in der That gut durchführen, in anderen aber nur gewaltsam und gezwungen, so dass doch vielerlei Zweifel übrig blieben. Angesichts dieser Thatsache wagte es daher Karl Dav. Ilgen, damals in Jena, nachher Rektor der Landesschule in Pforta, gest.

1834, in seiner Schrift Urkunden des jerusalem. Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, Halle 1798, zu behaupten, es seien notwendig drei Urkunden für die Genesis anzunehmen, zwei elohistische und eine jehovistische. Das war nun eine Ansicht, die sich in der Folgezeit, was die Zahl der Quellen betrifft, zwar bestätigte, aber in der Durchführung von Ilgen doch viele ungerechtfertigte Elemente enthielt. Die jehovistische Relation war in der Geschichte Josephs leicht, schwieriger dagegen in der Geschichte Abrahams und Jakobs zu bestimmen; hier verfuhr Ilgen daher oft äusserst willkürlich mit dem Text, ja, er änderte sogar den Gottesnamen, um eine Stelle dieser oder jener Relation beilegen zu können, und infolgedessen fand seine Hypothese weniger Beifall, als sie, umsichtiger ausgeführt, verdient hätte; man wies sie als Künstelei von der Hand und kehrte zur Astruc-Eichhornschen Annahme zweier Hauptrelationen zurück. Dieser gab W. M. L. de Wette 1806 u. 1807 in seinen Beiträgen zur Einleitung, dann 1817 in dem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins A. T. eine durchsichtigere Form, indem er nachzuweisen suchte, dass von den beiden Relationen die sogenannte Elohimsquelle die Grundschrift bilde und daher den Faden des Zusammenhanges gebe, während die der Jehovahquelle angehörigen Elemente nur hinzugefügt und Einschaltungen seien. Dies liess sich sehr wohl darthun, wenn man die Relationen nicht scharf genug von einander trennte; die Elohimsquelle ist allerdings in der Urgeschichte und noch bei Abraham die Grundschrift, verliert diesen Charakter aber bei der Geschichte Jakobs; denn die Geschichte Josephs gehört ihr nicht an; de Wette aber legte sie ihr bei. Es beruht diese Hypothese eben auf einer irrigen Ausscheidung der Quellen in der Genesis und im Exodus, die sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat. Auch Gramberg, ein Schüler des Gesenius, welcher die ganze bisherige Pentateuchforschung klar und übersichtlich zusammenstellte, führte in seiner Schrift Libri Genes. sec. fontes rite dignoscendos adumbratio nova, Lips. 1828, die Hypothese in der de Wetteschen Gestalt durch, und wenn de Wette bereits auf die Besonderheiten des Deuteronomiums hingewiesen hatte, so suchte er nun auch in den übrigen Büchern die Relationen zu sondern, fand in der That auch einiges Wahre, so z. B. dass Exod. XII u. XVI der Elohimsquelle angehören, verdarb aber alles dadurch, dass er das Zeitalter nach der Reihenfolge der

Bücher bestimmte, was doch, wenn man durchgehende Relationen annehmen will, völlig unmöglich ist. Seine Darstellung fand daher durchaus nicht allgemeinen Beifall, und viele Gelehrte erhoben sich dagegen, so namentlich der katholische Kritiker Joh. Jahn in Wien u. a. Den schärfsten Angriff gegen de Wette selbst aber hatte Heinrich Ewald gemacht, welcher Braunschweig 1823, in seinen Jünglingsjahren, er war damals noch Kollaborator in Wolfenbüttel, die Komposition der Genesis herausgab und eine Mehrheit der Quellen völlig in Abrede stellte, indem er vielmehr die Wiederholungen und Differenzen aus dem Stil orientalischer Geschichtschreibung ableitete und den Wechsel der Gottesnamen nach sprachlichen Gesetzen zu erklären suchte; אלהים, sagte er, habe den Nebenbegriff der Schwäche, יהוה dagegen den der theokratischen Macht und Herrlichkeit; auch sonst aber war er bemüht, die Widersprüche harmonistisch auszugleichen und zu ebenen. Später indessen verwarf er selbst jenes Werk als gänzlich verfehlt, erkannte die Duplicität an und schied endlich sogar sechs bis sieben verschiedene Berichterstatter aus. Die abgelegten, weggeworfenen Jugendansichten Ewalds haben dann andere Gelehrte für sich aufgehoben und bei ihren apologetischen Bemühungen, die Einheit festzuhalten, fleissigst benutzt. Jenen kritischen Versuch Ewalds aber wies Joh. Jak. Stähelin in den Kritischen Untersuchungen über die Genesis, Basel 1830, am entschiedensten zurück; er nahm wiederum zwei Hauptrelationen an, freilich in einer Zeit, wo Ewald selber schon ganz anders über den Gegenstand dachte, indem dieser 1831 in den Studien und Kritiken, S. 602 ff. darauf aufmerksam machte, dass die Elohimsquelle und die Jehovahquelle sich nicht nur bis Exod. VI, 2, sondern durch alle Bücher des Pentateuchs und bis ins Buch Josua verfolgen lassen, ja, er versuchte sogar das Verhältnis der einen zur andern zu bestimmen, und wenn er dies auch nicht näher ausführte, so nahm er doch seine Schrift von 1823 damit zurück. — Aber von einer gründlicheren Durchdringung der Bücher war man trotz aller Sorgfalt noch weit entfernt. Es schien sogar, als ob man das Deuteronomium in Ansehung des Ursprungs vor der zusammengesetzteren Priestergesetzgebung der übrigen Bücher bevorzugen müsste, und diese Ansicht wurde nicht selten vertreten, auch von W. Vatke 1835 in seiner Biblischen Theologie und von Peter van Bohlen. In der That ist diese Annahme, wenn man Exod. XX—XXIII als Aus-

gangspunkt der Gesetzgebung betrachtet, auch der Sache nach gar nicht so ganz unrichtig, aber in Ansehung der Abfassungszeit ist sie dennoch verfehlt. Einen weiteren Schritt in der kritischen Forschung that Stähelin in den Studien und Kritiken 1835, wo er in Beiträgen zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter nachwies, dass es zwei Hauptgesetzgebungen im Pentateuch gebe, die eine vom Verfasser der Elohimsquelle der Genesis, nämlich die zusammengesetzte priesterliche Exod. XII, XVI, XXV—XXXI, XXXV—XL, dann im Leviticus und Buch Numeri, und eine zweite Gesetzgebung Exod. XIII, 2—16, XIX—XXIV, XXXII—XXXIV, Num. XXXIII, 50—56 und im Deuteronomium. In der ersteren sind Priester und Leviten unterschieden, in der andern aber gibt es nur Leviten, die alle zum Priestertum berechtigt sind; in der ersteren erhalten sie 48 Städte, in der anderen keinen Besitz, in der ersteren werden fünf Feste aufgezählt, nämlich ausser dem Fest des Ungesäuerten und den beiden andern grossen Festen noch das des Neumonds des siebenten Monats und der Versöhnungstag, die beiden letzteren dagegen fehlen in der zweiten Gesetzgebung; in der ersteren wird der erste und siebente Tag der Feste gefeiert, in der anderen der siebente Tag allein; in der ersteren findet sich das Sabbath- und Jubeljahr, in der zweiten bloss das Sabbathjahr. In der That gehört zu dieser Erkenntnis nur eine unbefangene Vergleichung ohne jedes Eingehen auf das Detail. Stähelin vervollständigte sich in den Kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige, Berl. 1843. Er will nach dieser Schrift in allen fünf Büchern der Thorah nur zwei Hauptreferenten unterscheiden, den Elohisten und Jehovisten, und führt das Deuteronomium aus sprachlichen Gründen auf den Jehovisten zurück, ebenso einen Teil der Bücher Josua und der Richter, und selbst in den Büchern Samuelis findet er ihn noch wieder. Verfasst ist nach ihm der Pentateuch, das Buch Josua, das Buch der Richter ohne den Anhang und die ältere Quellenschrift des ersten Buches Samuelis unter Saul und vielleicht von Samuel selber, die zugrunde liegende elohistische Schrift aber rührt aus der Zeit bald nach Josua her, die jüngere Samuelisquelle ist von einem Judäer unter Hiskia, der Anhang zum Buch der Richter unter Josaphat geschrieben. Andere Kritiker zeigten aber, dass der Deuteronomiker entschieden für eine andere Person

als der Jehovist gehalten werden müsse, so namentlich de Wette in seiner Einleitung von 1840, und die Ansicht Stähelins, dass beide identisch seien, fand keinen Beifall. Ebenso ist die Ausdehnung der Jehovistenquelle bis in die Bücher Samuelis durchaus willkürlich. Immerhin war Stähelin konsequent; er betrachtete nämlich ja die elohistische als die ältere Gesetzgebung; nun findet sich der Dekalog jedoch in der jehovistischen Relation, und da war Stähelin kühn genug zu behaupten, der Dekalog sei jünger als die Kultusgesetzgebung, was man nur annehmen kann, wenn man falsch auslegt. — Inzwischen aber traten andere Forscher auf, welche das kritische Geschäft zu vereinfachen suchten; zu ihnen gehörte in erster Reihe Friedrich Bleek, der 1822 in Rosenmüllers Biblisch-exeget. Repertorium, I, S. 44 ff. bereits Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch geliefert und behauptet hatte, dass ursprünglich nicht Moses Tod, sondern die Eroberung des gelobten Landes den Abschluss der pentateuchischen Geschichte gebildet, mit andern Worten, dass Josua zum Gesetzbuch hinzugehört habe. In dem Bonner Programm von 1836 De libri Geneseos origine atque indole historica observationes contra Bohlenium trat er der von dem Königsberger Gelehrten in seiner Genesis, historisch-kritisch erläutert, Königsbg. 1835, vertretenen Ansicht entgegen. Auch Bleek nahm eine Duplicität der Relationen an, so dass die zweite die erste ergänzt, und zwar ist nach ihm die Elohimsquelle Grundschrift und durch die Jehovahquelle vervollständigt, doch so, dass nicht alle Teile dieser überarbeitenden Relation vom Ergänzer selbst geschrieben sind, sondern dieser vielmehr aus älteren Quellen schöpfte; auf solche Weise erklärte er den Charakter z. B. des IV. und XIV. cap. der Genesis. — Diese Ergänzungshypothese, welche sich durch ihre grosse Einfachheit empfahl, verdrängte nun bald vollständig die noch von A. Th. Hartmann in den Historisch-kritischen Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses. Rostock u. Güstrow 1831, wiederholte Fragmentenhypothese Joh. Sev. Vaters, welcher in seinem Kommentar, Halle 1802—1805, III, S. 412 ff.; 696 ff., nach dem Vorgang von Alex. Geddes den Pentateuch aus einer Menge einzelner Fragmente zusammengesetzt sein lassen wollte, während doch die Thätigkeit einer ordnenden und redegierenden Hand ganz unverkennbar aus dem Werke hervorleuchtet. Benutzt wurde

die Bleeksche Ansicht von Friedr. Tuch in seinem Kommentar üb. d. Genesis, 1838, welcher exegetisch gut, aber kritisch doch nur oberflächlich zu nennen ist. Auch Tuch betrachtet das Ganze als aus zwei Quellen erwachsen, nämlich aus der Elohimsquelle als Grundschrift und der ergänzenden Relation des Jehovisten, nur das XIV. cap. soll ein fremdartiges Element sein; aber er teilt doch der Elohimsquelle verhältnismässig sehr viel zu und hilft sich durch künstliche Deutungen, um die Widersprüche zu erklären, was besonders bei cap. XXXIX in dem Bestreben hervortritt, auch dies Stück der Elohimsquelle beizulegen. Im übrigen gibt Tuch, obgleich die Kritik der Quellen unselbständig und verfehlt ist, die Darstellung mit grosser Klarheit. Indessen rief nun die einseitige und oberflächliche Ansicht Bleeks und Tuchs, welche zahlreiche Differenzen übersah und sich lediglich auf die Genesis beschränkte, namentlich aber Stähelins auch 1843 in den Kritischen Untersuchungen noch festgehaltene Behauptung, dass die ältere Gesetzgebung, welche nach ihm die der Elohimsquelle ist, den Dekalog und die einfacheren Vorschriften Exod. XXXI—XXXIV nicht kenne, während sie doch den Dekalog durch הָעֵדֻת und nach ihm auch die Stiftshütte und die Bundeslade bezeichnet, zumal da er seiner Meinung zu Liebe alle Stellen, wo die Elohimsquelle den Dekalog erwähnt, umdeutete, eine heftige Opposition hervor.

Besonders Heinrich Ewald trat gegen die Mängel dieser Betrachtungsweise in die Schranken, offenbar der gelehrteste und geistreichste Ausleger des alten Testamentes, aber mit der Zeit befangen, da er sich, ohne von anderen etwas annehmen und lernen zu wollen, in seine eigenen Meinungen gleichsam mehr und mehr einspann. Er hat scheinbar von allen Kritikern die Quellen am genauesten dargestellt, aber nicht in einer wirklichen litterarischen Analyse, sondern nach den Resultaten und nur hie und da andeutend, worauf das Resultat beruhe, so besonders in seiner Geschichte des Volks Israel, Gött. 1843 ff., 3. Ausg. 1864—68, 7 Bde. Im ersten Bande dieses Werkes, den man für den bedeutendsten halten kann, gibt er eine Analyse sämtlicher historischer Bücher des alten Testamentes, aber mehr die Analyse des Einzelnen voraussetzend und die Resultate derselben kurz zusammenfassend, als die Ansicht, der er folgt, durch jedes bestimmte Moment bis auf Kapitel und Vers durchführend; trotzdem verdient die

Überzeugung dieses gelehrten Mannes die grösste Beachtung; er hat dieselbe sodann auch in der Erklärung der Urgeschichte in seinen Jahrbüchern ausgesprochen, und danach ist sie etwa folgende:

Es gibt im Pentateuch und im Buch Josua vier Arten der Quellen, und die Elohimsquelle, welche man gewöhnlich als die Grundschrift betrachtet, ist nicht die älteste Relation, sondern es geht ihr voran

I. die erste Klasse der von Ewald ausgeschiedenen Quellen; dazu gehört

1. das Buch von den Kriegen Jehovahs, סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה, cf. Numer. XXI, 14, 20 ff. — Bisher hatte man dies Werk für eine dichterische Darstellung der Kämpfe Israels angesehen, da behauptete Ewald plötzlich, es habe auch prosaischen Inhalt gehabt; es sei daraus zunächst der Psalm Exod. XV, 1—18, — der aber deutlich vom Standpunkt Jerusalems aus den Durchzug durchs rote Meer feiert, — ferner jedoch auch das prosaische Stück Josua XVII, 14—18 seines altertümlichen Charakters wegen und dann noch einzelnes, wie Numer. XXI, entnommen. Allein dass dies Buch ausser den daraus citierten Dichterstellen auch nebenbei noch prosaische Elemente enthalten habe, ist nicht zu beweisen. — Weiter noch als Ewald ging jedoch Knobel, der in einer ganz vagen Hypothese dieses offenbar rein dichterische Werk zur Hauptquelle von Genes. XIV an machen wollte.

2. Zweitens nimmt er eine Geschichte Moses an, welche in der Jugendgeschichte des Mose Exod. IV, 18 und im Exod. XVIII, dem Besuch Jethros im israelitischen Lager, enthalten sein soll, ein höchst unwahrscheinliches Buch, da das XVIII. cap. des Exodus in innigem Zusammenhange mit der Geschichte Israels steht, die Ernennung von Vorstehern berichtet, und Exod. IV, 18, ein einzelner Vers, seine Existenz doch wohl nicht zu erhärten vermag. Gewiss hat kein Israelit eine Geschichte des Mose geschrieben, abgesehen von seinen Thaten, also im Zusammenhang mit der ganzen theokratischen Geschichte.

3. Für ein drittes älteres Geschichtswerk erfindet Ewald den Titel „Buch der Bündnisse“, während wir aus dem Exodus nur ein „Buch des Bundes“, סֵפֶר הַבְּרִית, kennen. Dieses dritte Werk soll nun im Zeitalter Simsons geschrieben sein, während das Buch der Kriege Jehovahs und die Geschichte Moses noch älter sind.

Es finden sich nämlich im Pentateuch verschiedene alte Bündnisse, so Genes. XXVI, 26—31 ein Bund des Abimelech mit Isaak, c. XXXI ein Bund zwischen den Aramäern und Hebräern, zwischen Laban und Jakob, dann Exod. XXIV der Abschluss des Bündnisses am Sinai; aber hier im Exodus ist es ein religiöser Bund nach Analogie von Genes. IX und XVII, während doch die anderen Bündnisse einen ganz verschiedenen Charakter haben, und wie kann man denken, sie seien ohne die übrige Geschichte in einem besonderen Buch zusammengestellt gewesen? Da aber Ewald diesem Werke auch die ältesten Gesetze, Exod. XX—XXIII, beilegt, so wird dasselbe wohl weniger ein „Buch der Bündnisse“ als irgend eine andere Schrift des Altertums gewesen sein, die Ewald nur nicht erkannt hat.

Diesen drei ältesten Werken folgt in der

II. zweiten Klasse der Quellen das סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, welches man sonst gewöhnlich als Elohimsquelle bezeichnet; da aber die einzelnen Teile aus dieser Schrift Überschriften tragen, die mit den Worten אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת „das sind die Ursprünge“ beginnen, so machte Ewald daraus den allgemeinen Titel סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, „Buch der Ursprünge“, der jedoch durch nichts in seinem Vorhandensein erwiesen ist. Obgleich er dieser Schrift zunächst alles dasjenige beilegt, was andere der Elohimsquelle zuerteilen, so lässt er sein Buch der Ursprünge doch bis in die Zeit Salomos herabgehen und auch noch den Tempelbau beschreiben; dass jedoch die Elohimsquelle weiter reichte als bis zum Tode Josuas und des Priesters Eleasar, lässt sich nicht nachweisen.

III. In dritter Klasse oder Reihe folgen dann die prophetischen Bearbeiter der Urgeschichte und des Pentateuchs. Hier unterscheidet Ewald ihrer drei:

1. Der älteste prophetische Überarbeiter erscheint als der dritte Erzähler der Urgeschichte nach dem „Buch der Bündnisse“ und dem „Buch der Ursprünge“; von ihm rührt her Genes. XX, ferner Genes. XXXIX—XLI, Josephs Geschichte, sodann aus Moses Jugendgeschichte u. a. Exod. I, 15—22, auch Exod. XXXIV, 30—35, das leuchtende Antlitz Moses, Numeror. XI die siebenzig Älteste, Numeror. XII die Herrlichkeit Moses und mehreres andere. Auch Genes. VIII, 6—12, ein Fragment aus der Flutsage, gehört ihm an, und Genes. XIV, was das älteste Stück des ganzen Pentateuchs, vormosaisch, ja, kanaanitisch sein soll, nahm er

auf und behandelte das Ganze prophetisch. In der vormosaischen Zeit gebraucht er, wie der Verfasser des סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, stets den Gottesnamen אֱלֹהִים. — Wir werden sehen, dass viele der hier genannten Stücke dem zweiten Elohisten gehören.

2. Der zweite prophetische Überarbeiter und vierte Berichterstatter von der Urgeschichte, der sich durch seine schöne Darstellung und zahlreiche messianische Weissagungen auszeichnet, schrieb die Paradieses-Sage Genes. II u. III, ferner Genes. XII Abrahams Zug nach Kanaan, Genes. XVIII u. XIX den Besuch der Engel bei Abraham, cap. XXIV, XXXII, XXXVIII und Exod. XXXII—XXXIV. Er gebraucht den Gottesnamen יְהוָה und ist also der Jehovist der gewöhnlichen kritischen Auffassung, der aber bei Ewald in zwei Personen geteilt wird. Er schrieb nach seiner Meinung gegen Ende des 9. und zu Anfang des 8. Jahrhunderts.

3. Der dritte prophetische Bearbeiter, der fünfte Verfasser der Urgeschichte, zugleich der Sammler des Pentateuchs mit dem Buche Josua, aber ohne die späteren Zusätze, ist der Erzähler von Genes. XV, XXII und XLVI, schrieb aber auch Genes. IV Kains Brudermord und Verfluchung so wie den Fluch Genes. IX, 20—27 und nahm die Sage von Bileam, Numer. XXII—XXIV, in seine Darstellung auf. Dieser Verfasser, der im 8. Jahrh. schrieb und nicht über Josuas Tod hinausging, hat aber auch Unordnung im Pentateuch angerichtet, manches versetzt, anderes ausgelassen und dann dafür Ergänzungen eingefügt, so dass sich bei ihm namentlich oft kurze und dunkle Notizen finden, wie z. B. Genes. VI, 1—4 die ganz wunderbare Sage vom Ursprung der Riesen.

IV. An diese prophetischen Erzähler reiht sich eine vierte Hauptklasse von Berichterstattern, welche eine künstlerische Benutzung der Urgeschichte und eine paränetisch-didaktische Behandlung des Gesetzes im Auge hat.

1. Den Anfang mit einer derartigen Bearbeitung des Sagenstoffes bildet der Verfasser des Segens und Fluches, Levit. XXVI, 3—45.

2. Ihm folgt der Deuteronomiker, welcher Verfasser des Deuteronomiums und zugleich Überarbeiter des Buches Josua ist. Er war ein Bürger des Reiches Israel, ging aber nach der Regierungszeit des Hiskia, wohl unter dem gottlosen Manasse, nach Ägypten, wo er sein Werk verfasste, welches dann freilich nachmals noch Erweiterung fand; denn der Segen des Mose, Deuter. XXXIII, rührt von einem

andern Verfasser, von einem Dichter aus der Zeit des Jeremia her. Das Deuteronomium bildete demnach ursprünglich ein Ganzes für sich und wurde erst später der Thorah angeschlossen; dagegen hing das Buch Josua anfänglich mit ihr zusammen, wurde indessen, als man den strengeren Begriff der Thorah aufstellte, losgelöst, indem nun gleichzeitig das Deuteronomium die früheren Bücher ergänzte. Aber diese Relation, die Trennung des Buches Josua und die Verbindung des Deuteronomiums mit dem älteren Teil der Thorah gehört erst der nachexilischen Zeit an.

Dies ist die komplizierte Ansicht Ewalds in ihren wesentlichen Zügen, eine Ansicht, welche man, wenn auch nicht ganz und gar billigen, doch beachten muss wegen der vielseitigen Verdienste dieses bedeutenden alttestamentlichen Forschers und Grammatikers. Sie ist sehr künstlich aufgebaut; Ewald hat den einen Berichterstatter, den Jehovisten, geteilt, auch sonst oft die Quellen unrichtig gesondert, weil nicht genau genug untersucht, so dass sich sein Schwanken hie und da leicht erklärt, aber das ist das Bedeutende an seiner Hypothese, so wenig massgebend dieselbe für die Kritik sein darf, dass er die Elohimsquelle nicht mehr als Grundschrift betrachtet, wie sie es denn in der That auch nicht ist.

Ähnlich urteilte Eberhard Schrader in seinen Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Zürich 1863, indem er sich schon in der Urgeschichte nicht mit einem Jehovisten begnügte, sondern ihrer mehrere annahm.

Viel Fleiss hat sodann Aug. Wilh. Knobel auf die Kritik des Pentateuchs verwandt. Er schrieb für das exegetische Handbuch einen Kommentar zur Genesis, 2. Aufl. Leipz. 1861, zu Exodus und Leviticus, das. 1857, Numeri, Deuteronomium und Josua, das. 1861[1]), welcher so gut ist, wie man ihn kaum von Knobel glaubte erwarten zu dürfen, und hat darin auch seine kritische Ansicht ausführlicher auseinandergesetzt; eine Tabelle, welche den Abschluss des Ganzen bildet, gibt die verschiedenen Relationen bis auf Vers und Wort, so dass man, wenn die Ausführungen Knobels nun auch durchweg stichhielten, behaupten müsste, er habe sich ausserordent-

---

1) Die 3. Aufl. der Genes. bearbeitete Aug. Dillmann, Leipz. 1875; 4. Aufl. 1882; Exod. u. Levitic., 2. Aufl., ebenfalls von Dillmann besorgt, Leipz. 1880.

liches Verdienst um die Pentateuchkritik erworben; aber seine Ansichten unterliegen doch mehrfachen Bedenken.

Nach Knobel beruhen Pentateuch und Josua auf einer Grundschrift, der ältesten ursprünglichen Darstellung, und zwar der Elohimsquelle, die bereits in der Genes. c. I beginnt, durch die anderen Bücher des Pentateuchs sich hindurchzieht, beim fünften nur am Schluss zu erkennen ist, den Faden der Erzählung im Buche Josua festhält, aber mit diesem Inhalt, also mit dem Tode des Priesters Eleasar, auch schliesst. Diese Schrift rührt, wie leicht zu erkennen ist, von einem frommen Priester her; denn sie hat ein durchaus priesterliches Interesse, schildert besonders die Kultusgesetzgebung, gibt aber nichts vom Dekalog und anderen alten Gesetzen, welche die Rechtspflege betreffen, da Exod. XIX—XXIV einer älteren Schrift angehört und dasselbe auch mit der Verteilung des Landes im Buch Josua der Fall ist. Es entstand nun dies alte Werk nach Knobel bereits zur Zeit Sauls; der Verfasser sagt nämlich Genes. XXXVI, 31: „Und das sind die Könige, welche geherrschet im Lande Edom, ehe Könige herrschten über die Söhne Israels“, da muss, wie Knobel annimmt, mindestens ein König in Israel gewesen sein; wäre aber Saul, der erste König, wirklich gemeint, so hätte der Verfasser notwendig mit dem Artikel הַמֶּלֶךְ schreiben müssen.

Dazu kam alsdann der Jehovist als Überarbeiter; der Inhalt seiner Ergänzungen zerfällt aber in drei Teile, da er einige Elemente aus zwei älteren Quellen schöpfte, anderes selbständig hinzufügte. Die erste seiner Quellen ist ein altes Buch, welches nach Knobel den Namen סֵפֶר הַיָּשָׁר, cf. Josua X, 13 und II. Sam. I, 18, führte; in beiden daraus citierten Stellen wird dichterischer Stoff angeführt; Knobel übersetzte nun den Titel dieser Schrift durch „Rechtsbuch“ und behauptete, es sei ein weitumfassendes Werk mit Erzählungen gewesen, die bereits Genes. XX und XXI beginnen und in den folgenden Darstellungen des Pentateuchs und des Buches Josua fortgesetzt werden; ja, weil das Werk noch II. Sam. I, 18 citiert wird, so musste dasselbe auch die Geschichte bis auf David herab behandeln; es entstand demnach wahrscheinlich im Zeitalter Salomos und rührt, da manche Züge auf eine besondere Berücksichtigung Israels hinweisen, von einem Leviten des nördlichen Reiches her; darauf führt u. a. die Geschichte Josephs, die bevorzugte Stellung Josuas, der aus Ephraim war, und die Bedeutung,

welche Sichem beigelegt wird. Knobel teilt diesem Buche zu, was andere Kritiker oft ganz verschiedenen Verfassern zugeschrieben haben, aber es ist vor allem schon ein unglücklicher Gedanke, gerade dieses ספר הישר zu einer Gesamtquelle von Abraham bis David machen zu wollen; denn es wird nur an zwei Stellen citiert, und zwar beidemal mit einem Gedicht, scheint danach also eine Sammlung von Liedern verschiedener Zeit gewesen zu sein, so dass es die grösste Willkür ist, wenn jemand eine prosaische Geschichtsquelle daraus machen will. Dazu kommt, dass Knobel nicht einmal den Namen dieser Quelle richtig deutet; er nennt sie „Rechtsbuch“, was etwa סֵפֶר מִשְׁפָּט wäre; denn das Wort יָשָׁר bedeutet „rechtschaffen, redlich“ und wird von Personen und Handlungen gebraucht, nie jedoch bezeichnet es das „Recht“; schon aus lexikalischen Gründen darf man daher den Titel nicht als Rechtsbuch in dem Sinne von Sittengesetz erklären, und was sollten sodann, selbst wenn der Titel richtig wäre, in einer solchen Schrift Erzählungen, wie sie ihm von Knobel beigelegt werden? Der Name „Buch des Redlichen“ bezeichnet vielmehr eine Blumenlese dichterischer Erzeugnisse, durch welche die im theokratischen Sinne Rechtschaffenen gefeiert werden.

Die zweite Quelle, aus welcher der Jehovist schöpfte, war nach Knobel das „Kriegsbuch“, das סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה, — wiederum eine kühne Hypothese. Numer. XXI, 14 nämlich heisst es עַל־כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה, und schon Ewald hatte behauptet, diese Schrift habe auch prosaische Stücke enthalten, jedoch den Inhalt, der aus ihr entnommen sein sollte, wesentlich beschränkt; Knobel dagegen machte das Buch von den Streiten Jahvehs zu einer Hauptquelle des Pentateuchs und liess dieselbe bereits Genes. XIV, XV beginnen, da er beide Kapitel, was vor ihm kein Kritiker wagte, einem und demselben Verfasser beilegte; dann aber soll es durch den ganzen Pentateuch fortlaufen, wo ihm z. B. Genes. XLIX der Segen und Numeri XXII—XXIV die Geschichte von Bileam angehört, und auch im Josua, im Buch der Richter wie in den Büchern Samuelis findet er es wieder. Der Charakter dieser Schrift, die im Zeitalter Josaphats, im 9. Jahrh., entstanden sein soll, ist kriegerisch gehalten und unterscheidet sich stark von demjenigen aller übrigen Berichterstatter.

Der Jehovist selbst nun endlich, der aus diesen beiden älteren Werken Stücke in die Grundschrift setzte, aber auch einiges selb-

ständig hinzufügte, erhält bei Knobel viel weniger Inhalt als bei anderen Kritikern, da Knobel sehr viel von den Ergänzungen eben auf die beiden anderen Quellen zurückführt; doch schrieb der Verfasser u. a. in der Genes. das II. cap. von der zweiten Hälfte des 4 Verses an, dann das III. und IV. cap., machte in der Flutsage Einschaltungen, ebenso bei der Geschichte der Patriarchen, dann bei der Darstellung des Mosaischen Zeitalters und so fort bis zum Buche Josua. Er lebte im assyrischen Zeitalter und ist somit bedeutend jünger als die anderen Quellen.

Der Deuteronomiker, der fünfte Berichterstatter im Pentateuch, verfasste sein Werk mit Ausnahme einiger Stücke, welche dem Rechtsbuch, dem Kriegsbuch und der Grundschrift angehören, im Zeitalter des Josia und Jeremia und schrieb auch das Buch Josua bis auf einige aufgenommene Stücke so wie einiges im Buche der Richter.

Trotz der mannigfachen Irrtümer hat Knobel doch ganz Bedeutendes geleistet; er war der erste, der die Stücke der Elohimsquelle nicht nur in der Genesis, sondern auch in den folgenden Büchern genau aussonderte, so dass Nöldeke, der dasselbe versuchte, fast immer Knobel folgt; er hat ferner in seinem „Rechtsbuch" diejenigen Relationen, welche dem zweiten Elohisten angehören, durch den ganzen Pentateuch mit grossem Eifer verfolgt und oft mit Glück ausgeschieden, auch die Geschichte Bileams mit Fug dem Rechtsbuch, d. h. also dem zweiten Elohisten, vindiciert. Merkwürdig ist bei all dem, dass er sich dennoch in der Bestimmung des Zeitalters so gewaltig irrte.

Es lag auf der Hand, dass die nächste und notwendigste Aufgabe der Kritik eine sorgfältige Untersuchung der Genesis sein musste; denn wie sollte man Übereinstimmung der Gelehrten beim Exodus und beim Buch Numeri erwarten, wenn dieselbe schon in der Genesis fehlte? Dieser Aufgabe unterzog sich nun ein verdienstvoller Kritiker, der Hallenser Professor Hermann Hupfeld, in seinem Buche Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht, Berlin 1853, indem er namentlich der oberflächlichen Kritik Tuchs entgegentrat. Er hat in diesem Werke unbefangen, nach rein philologischen Gründen die Relationen der Genesis geschieden und bis auf wenige Punkte das Richtige getroffen; weniger aber gelang ihm sodann die Feststellung des Verhältnisses dieser geschiedenen Stücke zu einander.

Er zeigte, dass Tuch der Elohimsquelle viele Elemente zugewiesen hatte, die ihr nicht gehören, und dass ihr andererseits mancherlei angehöre, was man bis dahin übersehen hatte, er zeigte ferner, dass die Genesis aus drei Quellen, zwei elohistischen und einer jehovistischen zusammengesetzt sei, zu denen jedoch das XIV. cap. als ganz eigentümliches Fragment hinzukomme, welches man keinem der sonstigen Berichterstatter im Pentateuch beilegen dürfe, hält aber die Elohimsquelle als Grundschrift für das älteste Werk und lässt darauf den zweiten Elohisten folgen, der vom Verfasser der Elohimsquelle in Stil und Anschauung sich unterscheide und der Sprache nach dem Jehovisten näher stehe als der Grundschrift. Von diesem πρῶτον ψεῦδος nun, dass die Elohimsquelle die älteste Schrift sei, ausgehend, suchte er einen bestimmten Zusammenhang in ihren Teilen festzustellen und unternahm es, auch in jehovistischen Erzählungen die ursprünglich der Grundschrift angehörigen Hauptnachrichten nachzuweisen, z. B. in cap. XII den Zug nach Kanaan, in cap. XIII die Trennung Lots von Abraham, in cap. XVI die Geburt Ismaels, vieles auch in cap. XVIII, was notwendig der Elohimsquelle angehört haben müsse, die hier als bekannt vorauszusetzen sei. So verfuhr Hupfeld nun auch in dem weiteren Inhalt und meinte, obgleich ihm in der Geschichte Jakobs, besonders von cap. XXX an, und in der Geschichte Josephs von cap. XXXVII an nur wenige Sätze für den Elohisten zu erobern waren, er könne dessenungeachtet die Elohimsquelle als Grundschrift festhalten. Den zweiten Elohisten, den er im XX., XXI. und XXII. cap. erkannte, dann im XXVIII. cap. und besonders in der Geschichte Josephs fand, hielt er für jünger als die Elohimsquelle, aber für älter als den Jehovisten, da dieser Einschaltungen mache; doch das jüngere Alter des zweiten Elohisten lässt sich nicht einmal in der Genesis, in der Geschichte Josephs durchführen, geschweige denn in der späteren Erzählung. Der dritte Schriftsteller soll der Jehovist sein, dieser aber sei nicht etwa Ergänzer, sondern das Ganze, wie es uns vorliegt, erst von einem späteren Redaktor zusammengestellt; denn da jene drei Quellen oft die stärksten Widersprüche enthalten, so sei es undenkbar, dass ein Ergänzer so ganz Entgegengesetztes in einen vorhandenen Zusammenhang sollte hineingetragen haben, ohne die Differenzen zu bemerken und zu lösen. Hupfeld hielt somit an der Urkundenhypothese fest, aber er wies dem Redaktor doch andererseits auch

kleinere Ergänzungen zu, wodurch die schroffsten Gegensätze aufgehoben werden; so z. B. legt er ihm bei V, 29; XX, 18; XXII, 14—18 u. a. — In der Unterscheidung des Einzelnen verfährt Hupfeld scharfsinnig und besonnen, aber sobald es zu einer Gesamtanschauung kommt, wird er flach in seiner Darstellung. Wie sein Urteil in den vier Osterprogrammen über die jüdischen Feste, Halis 1851. 1852. 1858. 1864, durchaus gediegen ist, er aber dennoch, sowie er nun das historische Gesamtbild entwerfen soll, eingesteht, die Momente seien so verwirrt, dass er nichts daraus machen könne, so verfällt er auch hier in den gleichen Fehler. Er legt Genes. XLIX dem Jehovisten bei, da in v. 18 steht: לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה; aber das ist eine Einschaltung: „auf deine Hülfe harre ich, Jahveh“, und da er dies übersieht, erklärt er nun auch Genes. XXXIV falsch; im Exodus legt er sogar den Dekalog und cap. XXI—XXIII, die Grundlage des Rechts, der Elohimsquelle bei, ohne zu sehen, dass er auf diese Weise Widersprüche vereint.

Ed. Böhmer in Halle suchte Hupfelds Ansicht zu verbessern; er gab im Ersten Buch der Thorah, 1860, den Text mit verschiedenem Druck der Quellen, 1862 eine kritische Behandlung mit einer Übersetzung heraus; als Schüler Hupfelds knüpfte er an diesen an, bekritelte ihn aber namentlich, indem er mehr verbindende Glossen annehmen wollte, als jener gethan hatte; da indessen die Aneinanderreihungstheorie falsch ist, so sind auch diese Verknüpfungen illusorisch; im übrigen hat er Hupfelds Hypothese eher verschlechtert als verbessert, da er nicht einmal einsieht, dass cap. XIV der Genesis einem besonderen Verfasser beigelegt werden muss.

Scharfsinniger verfuhr Eberhard Schrader, damals Professor in Zürich, den wir bereits im Anschluss an Ewald erwähnten; er untersuchte in den Studien etc. namentlich die ursprüngliche Gestalt der Darstellung der Urgeschichte, ging aber dabei ebenfalls von der Voraussetzung aus, dass die Elohimsquelle die Grundschrift und das Werk des Jehovisten davon abhängig sei; so fand er denn natürlich auch viele Glossen des Redaktors. — In der von ihm besorgten 8. Auflage von de Wettes Einleitung ins alte Testament, Berlin 1869, spricht er sich für Verbindung der Urkunden- und Ergänzungshypothese aus. Der priesterliche Verfasser der Elohimsquelle, höchst wahrscheinlich ein Judäer, schrieb zu Anfang der Regierung Davids, und seine Arbeit lässt sich bis

zum Schluss des Buches Josua verfolgen; der zweite Elohist, dessen Relation bis I. Reg. IX, 28 erkennbar ist, schrieb zwischen 975 und 950, also nach der Trennung der Reiche, und war vermutlich ein Nordisraelit. Beide schöpften, wie es scheint, aus schriftlichen Quellen. Auch der Jehovist, der zwischen 825 und 800 diese beiden älteren Berichte zu einem Ganzen verschmolz, gehörte dem nördlichen Reiche an; er benutzte bei seiner Thätigkeit teils anderweitige schriftliche Nachrichten, so z. B. für Exod. XXI bis XXIII, teils auch die mündliche Tradition. Der Verfasser von Deut. IV, 44 —XXVIII, ein dem Kreise des Jeremia angehöriger Prophet, schrieb kurz vor der Kultusreform des Josia und schaltete sein Werk nach dem Untergange des Reiches in die ältere Darstellung ein. Gegen Ende des babylonischen Exils wurde dann der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt als Thorah von der folgenden Geschichtsdarstellung getrennt, worauf er unter Esra öffentliche Anerkennung fand.

Die Grundschrift des Pentateuchs bespricht auch Th. Nöldeke in der ersten Abhandlung seiner Untersuchungen zur Kritik des alten Testamentes, Kiel 1869, S. 1—144. Er schliesst sich, indem er die Elemente derselben angibt, in der Genesis besonders an Hupfeld, in den übrigen Büchern an Knobel an. Die Elohimsquelle sowie den sogenannten zweiten Elohisten und den Jehovisten versetzt er ins 10. oder 9. Jahrhundert, ist aber ungewiss, ob die Elohimsquelle die älteste Relation sei, meint jedoch, sie könne auf keinen Fall viel jünger sein als die beiden andern Berichte, von denen der des zweiten Elohisten nur in der Bearbeitung durch den Jehovisten erhalten ist, so dass eine kritische Trennung desjenigen Stoffes, welcher übrig bleibt, wenn man die Elohimsquelle und das Deuteronomium ausscheidet, zur Unmöglichkeit wird. Der Deuteronomiker schrieb kurz vor jenem ereignisreichen 18. Jahr des Josia, schob sein Werk in die fertige ältere Schrift ein und sonderte bei dieser Gelegenheit auch schon das Buch Josua von der übrigen Darstellung ab. Später, vgl. Jahrbb. f. prot. Theol. I, 1875, S. 343—355, und Strack in PRE XI, 1883, S. 444, nahm Nöldeke von einer Identificierung des Redaktors mit dem Verfasser des Deuteronomiums Abstand und behauptete, dass letzterem „auf alle Fälle eine gesetzliche Litteratur wesentlich desselben Stils und oft wörtlich desselben Lauts vorgelegen wie die des Priestercodex“.

Einen ganz anderen Weg schlug K. H. Graf ein in seiner Schrift Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1866. Dies Werk besteht aus zwei Massen; die erste behandelt die Gesetzgebung des Pentateuchs besonders in geschichtlicher Beziehung und Entwicklung, die zweite gibt eine Kritik der Bücher der Chronik. Nun ist Graf in der ersten Abteilung der Ansicht, dass die Gesetzgebung Exod. XX—XXIII das älteste Stück sei und mit den jehovistischen Elementen im 8. Jahrh. redigiert wurde, dann folge das Deuteronomium im Zeitalter des Josia, während die Gesetzgebung der Elohimsquelle, Exod. XII, XXV—XXXI, XXXV—XL und die Gesetze im Leviticus und Buch Numeri im babylonischen Exil oder gar erst nach demselben entstanden. Den Abschnitt Levit. XVII—XXVI, welchen schon Ewald und Knobel unterschieden hatten, führt Graf auf Ezechiel zurück, weil auffallende Übereinstimmungen des Sprachgebrauches sich finden. Er muss allerdings zugeben, dass die Stücke der Genesis, die der Elohimsquelle angehören, mit dieser levitischen Gesetzgebung ähnlich sind, erklärt aber die Übereinstimmung aus Nachahmung einiger Phrasen aus Genes. IX und XVII und lässt sich in seiner Anschauung nicht irre machen, indem er sich fest auf die Geschichte stützt, denn diese ist seine starke Seite. Thatsächlich lassen sich die Bestimmungen der levitischen (mittelpentateuchischen) Gesetzgebung in der Geschichte der vorexilischen Zeit als faktisch vorhanden nicht aufweisen, sie treten vielmehr erst nach dem Exil hervor, besonders seit der Zeit des Esra; vor dem Exil gab es keine levitischen Dienstknechte, keinen levitischen Grundbesitz, überhaupt nicht diese Form des Kultus, und erst Ezechiels Reform bildet den Übergang zu dieser nachexilischen Gesetzesform. Die Gesetzgebung der Elohimsquelle hat somit in der Zeit vor dem Exil keinen historischen Boden, und daher erblickt Graf in dieser Relation „die deutlichsten Kennzeichen ihrer nachexilischen Abfassung."

Gegen Graf trat Ed. Riehm auf in den Studien und Kritiken, 1868, S. 350 ff. Er hatte es leicht zu zeigen, dass die Elemente der Elohimsquelle im Exodus, Leviticus und in den Numeri bereits vom Deuteronomiker vorausgesetzt werden, indem er de Wette folgte. Der Deuteronomiker schliesst sich zwar nicht an diese, vielmehr an die andere Gesetzgebung an, zeigt aber Kenntnis derselben in der Bestimmung über die unreinen Tiere,

er kennt ebenso die Vorschriften über den Aussatz und auch das Stück, welches nach Graf von Ezechiel herrühren soll, denn in Deut. XXVIII liegt eine Beziehung auf Levit. XXVI vor, wie schon de Wette nachwies. Dazu kommt, dass es höchst inkonsequent ist, in der Genesis Stücke, die einen bestimmten sprachlichen und gesetzlichen Charakter haben, der Elohimsquelle zuzuschreiben und dann spätere Stücke desselben Charakters davon zu trennen. Wir müssen also offenbar das Verhältnis der Elohimsquelle anders bestimmen. Was nun die historische Schwierigkeit dieses Punktes anlangt, so weist Riehm darauf hin, dass ja nicht alle Gesetze, die gegeben werden, auch ausgeführt sein müssen, und das muss man vielleicht auch hie und da annehmen, aber so einfach lässt es sich doch als Thatsache nicht behaupten, sondern es muss dann auch eine bestimmte Tendenz als zugrundeliegend nachgewiesen werden können. Die ältere Gesetzgebung Exod. XX oder XXI—XXIII stimmt nun in allen denjenigen Punkten mit der des Deuteronomikers überein, worin sie einen Gegensatz zur levitischen oder priesterlichen Gesetzgebung der Elohimsquelle bildet, und diese tritt zwischen beide. Das ist ein Umstand, welcher uns auf die Tendenz führt: Die Gesetzgebung der Elohimsquelle war eine kühne Reform der bestehenden Gesetze, die jedoch zu ihrer Zeit noch nicht, wohl aber nach dem Exil durchdrang. Graf dagegen war so weit davon entfernt, sich durch die Einwendungen Riehms und auch Nöldekes überzeugen zu lassen, dass man die „Grundschrift" nicht willkürlich zerreissen dürfe, dass er noch kurz vor seinem Tode (16. Juli 1869) in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T., I, S. 466 ff. die ganze sogenannte Grundschrift für nachexilisch erklärte. Er lässt demnach den Jehovisten um die Mitte des 8. Jahrh. oder zur Zeit des Ahas, den Deuteronomiker kurz vor dem 18. Jahr des Josia schreiben und dessen Werk in der ersten Hälfte des Exils in die Darstellung des Jehovisten eingearbeitet werden; die Elohimsquelle aber ist ihm nachexilisch, durch Esra ihren Bestimmungen nach zur Durchführung gebracht und bald nach Esra in das Doppelwerk des Jehovisten und Deuteronomikers eingefügt.

Wie Graf so behauptete übrigens bereits sein Lehrer Ed. Reuss, ferner auch J. F. L. George, Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835, und Wilh. Vatke, Die biblische Theologie, wissenschaftlich dar-

gestellt, das. 1835, die Priorität des Deuteronomiums vor den mittelpentateuchischen Gesetzen, und Franz Delitzsch wollte noch 1872 das Deuteronomium seiner Hauptmasse nach als Mosaisch anerkennen, während er das grosse mit בראשית ברא beginnende Werk, in welches die Bundesrolle aufgenommen wurde. unter Benutzung schriftlicher Dokumente aus priesterlicher Feder fliessen, durch einen gottbegeisterten Propheten nach anderen Überlieferungen erweitert und gleichzeitig unter Einschaltung des Deuteronomiums zur Thorah vervollständigt werden liess. Nachdem dann Aug. Kayser in seiner Schrift Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Strassburg 1874 (vgl. auch Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage in den Jahrbb. f. prot. Theol. VII, 1881, S. 326 ff., 520 ff., 630 ff., wo er sich gegen Delitzsch und Aug. Dillmann ausspricht), die Grafsche Hypothese erneuert hatte, trat auch Delitzsch hinsichtlich der Reihenfolge und der Analyse der Quellenschriften der von Graf vertretenen Ansicht näher, bestimmte aber die Abfassungszeit wesentlich anders und protestierte namentlich gegen die Konsequenzen, welche die Anhänger Grafs für die Religionsgeschichte des Volkes Israel aus den Ergebnissen ihrer Forschungen ziehen wollten. In Betreff des zweiten Elohisten schreibt er in den Pentateuchkritischen Studien in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. I, 1880, S. 338 f.: „Es ist wahrscheinlich, dass das Bundesbuch, das Gesetz der zweiten Tafeln und mancherlei einem sogen. zweiten Elohisten angehörige Erzählungen bereits in das jehovistische Werk eingearbeitet waren. als das Deuteronomium entstand und an dieses sich anschloss“. Er besteht fest auf dem Mosaischen Ursprunge und dem geoffenbarten Charakter des Fundaments der Thorah, Stud. S. 621 vgl. Urmosaisches im Pentateuch, 1882, S. 295, lässt den Jehovisten als ältesten Schriftsteller auftreten, das Deuteronomium nach Salomo, aber vor der Zeit des Jesaja entstehen, dann die Heiligkeitsgesetze, besonders Levit. XVII—XXVI, folgen und sieht in der Elohimsquelle die jüngste aber vorexilische und vorezechielische Gestalt der auf Mose sich zurückführenden Gesetzgebung, während ihm feststeht, „dass der Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thorah in ihrer vorliegenden Schlussgestalt hervorgegangen, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht und vielleicht sogar in der Zeit. wo der samaritanische Pentateuch und die griechische Übersetzung entstand, noch nicht völlig zur Ruhe gekommen war.“

J. Wellhausen, vgl. die 4. Aufl. von Bleeks Einleitung in das A. T., Berlin 1878, besonders § 81—87, leugnet den Mosaischen Ursprung des Dekalogs und lässt das Bundesbuch, also Exod. XX, 22—XXIII, 19, einem sesshaften und in den Ackerbau vollkommen eingelebten Volke gegeben werden. Die Relation des Jahvisten (J) gehört der goldenen Periode der hebräischen Litteratur, der Zeit der Könige und Propheten an, welche der Auflösung der beiden Reiche durch die Assyrer voraufging; vgl. Gesch. Israels, I, Berl. 1878, S. 9. Mit dem Segen Bileams bricht dieses Geschichtswerk ab, und nur in Num. XXV, 1—5 und Deut. XXXIV könnte man vielleicht noch Fragmente desselben entdecken; vgl. Komposition des Hexateuchs in Jahrbb. f. Deutsche Theol., XXI, 1876, S. 585. Der Elohist (E) dagegen, der auch die Eroberung Kanaans behandelte, lässt eine im Verhältnis zur jahvistischen Anschauung fortgeschrittene Religiosität erkennen, vgl. Gesch. S. 371; beide Quellen wurden aber erst, nachdem sie selbst eine wohl mehrfache Umgestaltung erfahren hatten, zusammengearbeitet, vgl. Kompos. d. Hexat. in Jahrbb. f. D. Th. XXII, 1877, S. 478. Der Abschnitt Deuteronomium XII—XXVI wurde kurz vor der Kultusreform des Josia verfasst und erfuhr „nicht vor dem Exil" „zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben", I—IV, XII—XXVI, XXVII und V—XI, XII—XXVI, XXVIII—XXX, Kompos. XXII, S. 460 ff. Nachmals wurden beide Ausgaben verschmolzen und das dadurch entstandene Werk bei der „deuteronomistischen Bearbeitung", durch welche auch die Relationen des Jahvisten und des Elohisten zum jehovistischen Werk (bei Wellhausen JE) verbunden wurden, in das Gefüge eingeflochten. Levit. XVII bis XXVI entstand im Exil zwischen der Zeit des Ezechiel und der Aufstellung des Priesterkodex (PC), steht aber jenem näher als diesem, Kompos. XXII, S. 440, und wurde dann in entsprechender Bearbeitung dem (elohistischen) Priesterkodex eingereiht, Gesch. S. 388, 391, 396. Sondert man aus dem Ganzen den (Wellhausenschen) Jehovisten und das Deuteronomium aus, so erhält man den nachezechielischen Teil, ein Konglomerat ohne streng einheitlichen Charakter und gleichsam die Arbeit einer ganzen Schule, Gesch. S. 8. Zugrunde liegt das historisch systematische Vierbundesbuch (Q), welchem ältere Stücke und spätere Nachwüchse in buntem Wechsel einverleibt wurden. Die mittelpentateuchische Gesetzgebung, Exod. XXV —XXXI, XXXV—XL, Leviticus, Num. I—X, XV—XIX, XXV bis

XXXVI mit geringfügigen Ausnahmen, steht sprachlich und inhaltlich wie durch direkte Bezugnahme mit dem Vierbundesbuch in engster Verbindung, Kompos. XXII, S. 407, und wird als Priesterkodex bezeichnet. Ursprünglich gehörte zu jenem Vierbundesbuch nur Exod. XXV—XXIX, Levit. IX, X, 1—5; 12—15; XVI, Num. I, 1—16, I, 48—III, 9, 15—X, 28, XVI stückweis, XVII, XVIII, XXV, 6—19, XXVI, XXVII, XXXII zum Teil, XXXIII, 50—XXXVI, vgl. Kompos. XXI, S. 572, 574, 580, XXII, 417, 420, 448, 451, 453. Dies legislatorisch-historische Werk wurde i. J. 444 in JED eingefügt und erhielt durch Esra öffentliche Sanktion, Gesch. 9. 370 ff., 421, 425.

Nach Ed. Reuss, La Bible; Ancien Testament. III, L'histoire sainte et la loi, Paris 1879, 2 Bde., vgl. Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881, ist der Dekalog vielleicht das allerälteste Stück der geschriebenen Gesetzgebung, aber nicht Mosaisch; das Bundesbuch gehört in die Zeit Josaphats, der sogen. zweite Dekalog, Exod. XXXIV, 11 ff., „in die zeitliche Nähe desselben“; das (jehovistische) Buch der heiligen Geschichte, welches auch die Eroberung Kanaans erzählte, entstand in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. und wurde von einem Bürger des nördlichen Reiches vor dem Untergang Ephraims verfasst, nachmals aber ist es mit dem „vielleicht noch älteren“ zweiten Elohisten so eng verschmolzen, dass eine kritische Trennung der Elemente fast unmöglich wird. Im 18. Jahr des Josia kam als angeblicher Priesterfund das kurz vorher mit der Tendenz, eine streng theokratische Verfassung als Staatsgesetz geltend zu machen, aufgezeichnete Deuteronomium, V—XXVI und XXVIII, zum Vorschein. Nach der ersten Wegführung, aber vor dem Untergange des Staates wurde von einem Redaktor das Deuteronomium mit den älteren Elementen verbunden; jünger als das Deuteronomium ist die Urgestalt von Levit. XVII—XXVI, nachezechielisch, aber vor der Zeit Esras abgefasst und mit späteren Zusätzen verflochten. In den Jahren 458 bis 444 entstand das von Esra promulgierte Gesetz, welches durchaus nicht etwa der ganze Pentateuch, sondern eine Sammlung von Vorschriften verschiedenen Ursprungs war. Zwischen Nehemia und Alexander endlich verarbeitete man, indem man dem Grundsatz folgte, nichts Wesentliches von dem Stoff, den man einmal besass, verloren gehen zu lassen, den Esrakodex, mancherlei Verordnungen und das bereits fertige Werk (also JED) zu einem Ganzen.

In Graf-Wellhausenscher Richtung schrieb u. a. Abr. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869 f., 2 Bde., und De vijf Boeken van Mozes, Leyden 1872; Ad Jülicher, Die Quellen von Exod. I—VII, 7, Halle 1880 (Dissert.) und Die Quellen von Exod. VII, 8—XXIV, 11 in den Jahrbb. f. prot. Theol. VIII (1882), S. 79 ff., 272 ff., besonders W. Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church, Edinb. 1881. Gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese traten ausser Fr. Delitzsch auf: D. Hoffmann im Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums, VI, 1880, und VII, 1881, Rud. Kittel in den Theol. Studien aus Württemberg, II, 1881, S. 29 ff.; direkt gegen Rob. Smith: James Sime, Deuteronomy, the People's book, its origin and nature, Lond. 1877; Binnie, The proposed reconstruction of the Old Testament History, 3. Aufl. Edinb. 1880; Rob. Watts, The newer criticism and the analogy of the faith, Edinb. 1881, 3. Aufl. 1882; William Henry Green in The Presbyterian Review, 1882, Jan., S. 108 ff., und Moses and the Prophets, New-York 1883. Gegen Kuenen vornehmlich wenden sich Rufus B. Stebbins, A Study of the Pentateuch for popular reading, Boston 1881; F. Gardiner, Journal of the Soc. of Bibl. Liter. and Exeg., Middletown, Conn., Dez. 1881; Willis J. Beecher, The logical methods of Pr. Kuenen in The Presbyterian Review, Okt. 1882, S. 701 ff.

Hinsichtlich des inneren Verhältnisses der Relationen zu einander hat man also drei Hypothesen aufgestellt, die Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothese. Die erste war die gewöhnliche Ansicht bei Astruc, Eichhorn, de Wette, Gramberg, zum Teil bei Hupfeld, und auch bei Knobel tritt sie insofern auf, als der Jehovist nach ihm aus zwei Urkunden zusammenstellt. Aber in dieser ihrer älteren Form erwies sich die Hypothese als unhaltbar; es können nicht zwei mehr selbständige Bücher angenommen werden, die bloss äusserlich zusammengefügt sind, denn es findet ein innerer Zusammenhang statt: so heisst Abraham zuerst אַבְרָם, seine Gattin שָׂרַי, bis Genes. XVII die Änderung des Namens eintritt, worauf dann in allen Relationen jener אַבְרָהָם und diese שָׂרָה genannt wird, und einen ähnlichen Wechsel finden wir bei anderen Eigennamen, z. B. wenn Jakob in Israel, Elohim in Jahveh geändert wird. Ferner machen sich kleine Einschaltungen bemerkbar, die schwerlich ängstlich aus einer vollständigen Quelle entnommen sind, wie Genes. V, 29 die Etymologie des Namens Noah oder die

kleine Einschaltung Genes. XX, 18. Alle solche Umstände führen vielmehr darauf, dass der spätere Verfasser ein älteres Werk ergänzte, dies ältere Werk also aufnahm, aber Neues hinzufügte. Diese Ergänzungshypothese wurde von Ewald, Bleek, Tuch u. a. als die wahrscheinlich richtigste angesehen, so dass also der letzte Verfasser zugleich der letzte Bearbeiter des Ganzen wäre. Auch gegen diese Annahme erhoben sich Zweifel; es findet sich ja im Pentateuch sehr viel Fragmentarisches, Stücke die vereinzelt dastehen, von denen man absolut nicht weiss, wie sie an ihre Stelle gekommen sind; das ist freilich in der Genesis noch selten, findet sich aber in den späteren Büchern, schon im Exodus, dann im Leviticus, ganz besonders häufig jedoch im Buch Numeri, wo mancherlei Gesetze nachgetragen sind, öfters sogar eine Verordnung beginnt, um dann plötzlich abzubrechen; ja, selbst im Deuteronomium finden sich solche Sätze dunkelen Ursprungs. Diese relative Zusammenhangslosigkeit benutzten mehrere Kritiker, um die Ansicht zu verteidigen, der Pentateuch sei durch Sammlung älterer Schriften, die aber selbst oft nur Bruchstücke bilden, entstanden, so Joh. Severin Vater in seinem Kommentar, worauf Ant. Theod. Hartmann in seinen Historisch-kritischen Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831, diese Fragmentenhypothese weiter ausführte. Es lässt sich nicht leugnen, dass hie und da der Inhalt nur fragmentarisch gegeben ist, und dies erkennen auch de Wette und Ewald an, aber man erklärt diesen Umstand aus der späteren Bearbeitung entweder durch den Jehovisten als letzten Überarbeiter der vier ersten Bücher des Pentateuchs oder selbst durch eine spätere Ordnung des Ganzen in der nachexilischen Periode, vielleicht zur Zeit Esras, wodurch Umstellungen und somit Unordnung in die ursprüngliche Exposition geriet. Die Verteidiger des Mosaischen Ursprungs sagen hier etwa, Mose hatte nicht Zeit, den Inhalt seiner Schriften richtig zu ordnen, da er mehr zu thun hatte als zu schreiben, — und darin müssen wir ihnen vollständig rechtgeben.

Man hat, um das Richtige zu treffen, gewissermassen jene drei Hypothesen mit einander zu verbinden und zu sagen, die späteren Verfasser, besonders der letzte, haben die älteren Stücke als Urkunden aufgenommen, zugleich aber diese älteren Elemente durch eigene Zuthaten ergänzt; dabei wurden dann manche Stücke

umgestellt, andere verkürzt, einige ausgelassen, so dass nicht selten Lücken entstanden, wie das bei einer späteren Bearbeitung älterer Schriften auch sonst wohl der Fall ist.

Die Gegner dieser kritischen Richtung haben im ganzen wenig in den Entwicklungsgang der Forschung eingegriffen; sie haben allerlei Gründe dagegen aufgestellt, welche dann zum Teil zu einer genaueren Untersuchung Veranlassung gaben, aber das Resultat nicht ändern konnten. Die Hauptkritiker am Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts, Eichhorn, Joh. Jahn u. a. sahen in der Genesis eine Mehrheit von Relationen, ohne sogleich das Durchgehen derselben durch alle fünf Bücher und Josua zu erkennen. Als dieses dann ausgeführt wurde, lehnte Jahn das Mitgehen auf diesem Wege der Kritik ab, Eichhorn dagegen schied so viele Elemente aus, dass fast ein Drittel des Inhalts als unecht weichen musste, damit die Einheit des Verfassers und der Mosaische Ursprung festgehalten werden konnte. In unserem Jahrhundert wurde die Überlieferung, dass der Pentateuch als eine Einheit von Mose herstamme, eine Art Glaubenssatz, und so traten eine Reihe Schriftsteller auf, die von vornherein trotz aller Gründe daran festhielten, aber doch wenigstens durch Aufbieten von Scharfsinn diese ältere Ansicht zu behaupten trachteten; sie traten prinzipiell gegen jede Mehrheit der Relationen in die Schranken und liessen weder sachliche noch philologische Argumente für dieselbe gelten. Die bedeutendsten unter ihnen waren Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, 2 Bde., Erlangen 1834. 1840, der namentlich die Einheit in Bezug auf den Inhalt durchzuführen suchte, und Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuchs, 2 Bde., Berlin 1836. 1839, der an Ranke anknüpfte und sich dann gegen die anderen Gründe wandte, also die Differenz in Bezug auf die Gottesnamen und gegen anderweitige Kriterien einer späteren Abfassung. Dieser Richtung schloss sich dann auch K. Chr. W. Bähr an in seiner Symbolik des Mosaischen Kultus, 2 Bde., Heidelbg. 1837. 1839, einem gelehrten, aber durchaus unkritischen Werke, in welchem der Verfasser besonders das mystisch-symbolische Element sich künstlich zurecht macht, darauf viele andere, z. B. Chr. M. B. J. Drechsler, welcher den Boden der biblischen Kritik zuerst mit der Schrift, Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestamentlichen Kritik, belegt aus den Schriften neuerer Kritiker, besonders der Herren v. Bohlen und Vatke, 1837, betrat, ohne aber

durch seinen schnöden Ton der wissenschaftlichen Forschung Einhalt thun zu können; 1838 ergänzte er sich noch durch das Buch Die Einheit und Echtheit der Genesis oder Erklärung derjenigen Erscheinungen in der Genesis, welche wider den Mosaischen Ursprung desselben geltend gemacht werden; nachmals überzeugte er sich dann aber selbst von dem Gezwungenen seiner eigenen Theorie namentlich über die bewusste Absichtlichkeit des heiligen Schriftstellers im Gebrauch des Gottesnamen, vgl. seine handschriftliche Mitteilung vom 14. Jan. 1848 bei Delitzsch, Genesis, 1853, Tl. II, S. 177 Anm. 10 zur Einl., und gestand „verschiedene durch den Pentateuch gehende Strömungen" zu, die jedoch nicht Abschnitte verschiedener Verfasser, sondern Verschiedenheiten je nach dem Wechsel gewisser Grundgedanken sein sollten und Gedankenreihen, mit denen zugleich bestimmte mit ihnen „sich einander ablösende Wortkomplexe" gegeben seien, vgl. Delitzsch a. a. O., I, 43. Auch J. H. Kurtz gehört dieser Richtung an, ferner Michael Baumgarten in seinem Theologischen Kommentar zum Alten Testament, Bd. I, Kiel 1843—44, Delitzsch in seinem Kommentar zur Genesis, der zwar zwei Relationen annimmt, aber auf Weiteres sich nicht einlässt, und C. Fr. Keil in der Einleitung ins A. T.; zu ihnen gesellen sich dann die katholischen Schriftsteller J. G. Herbst in Freiburg, Ben. Welte, J. M. Augustin Scholz u. a.

Alle bisherigen Untersuchungen vom kritischen Standpunkte aus haben noch kein allgemein anerkanntes, evidentes Resultat geliefert, und wer die Schwierigkeit der Sache kennt, wer da weiss, wie viel leichter es ist, negativ als positiv zu verfahren, wird sich darüber nicht wundern; wer aber durch die abweichenden Meinungen der Gelehrten abgeschreckt werden sollte, kann sich dabei beruhigen, dass in der Ausscheidung der elohistischen Stücke alle Kritiker der Hauptsache nach übereinstimmen, besonders seit den Darstellungen von Hupfeld und Knobel; sodann sind alle neueren Kritiker seit de Wette mit Ausnahme Stähelins der Ansicht, dass die Gesetzgebung Exod. XX—XXIII der älteste Teil der Gesetzgebung überhaupt sei; und auch Hupfeld hat dies in dem Programm „Die Feste der Hebräer" anerkannt. Es fragt sich also bloss, in welchem Verhältnis die anderen Elemente zur Elohimsquelle stehen, und wenn da unsere Ansicht von den bisherigen nur wenig in Bestimmung dieser Elohimsquelle selbst abweicht, so unterscheidet sie sich doch um so wesentlicher in allen anderwei-

tigen Elementen, namentlich aber in der Beziehung der Relationen aufeinander.

Man muss zwischen Relationen unterscheiden, welche einen fortlaufenden Faden der Entwicklung zeigen und durch das Ganze sich hinziehen, und zwischen solchen, die blosse Einschaltungen bilden. Die ersteren lassen sich auf vier beschränken, von denen drei, wie sie bereits Hupfeld im ganzen richtig erkannt hat, schon in der Genesis vorkommen und bis ins Buch Josua reichen; der vierte Hauptschriftsteller ist der Deuteronomiker. Somit haben wir als die hauptsächlichsten Referenten den Verfasser der Elohimsquelle, den sogen. zweiten Elohisten, den Jehovisten und den Deuteronomiker. Von ihren Relationen wohl zu trennen sind diejenigen Stücke, welche nach Form und Inhalt nicht Teile derselben sein können, wie z. B. das XIV. cap. der Genesis; im Exodus rechnen einige hierher cap. XXI und XXII, die alten Gesetze, denn das XXIII. cap., welches dazu gehört, ist nicht vollständig in ursprünglicher Gestalt überliefert; doch ist diese Ansicht zweifelhaft; der Abschnitt kann auch dem zweiten Elohisten beigelegt werden müssen. Im Leviticus gibt es mehrere solcher ungewissen Elemente, von denen aber doch nur das XVII. cap. mit völliger Sicherheit als eigentümlich angesehen werden kann, wie Ewald bereits richtig erkannt hat. Zweifelhaft ist im Buche Numeri sodann die Episode über Bileam, c. XXII—XXIV, welche manche Kritiker einem besonderen Schriftsteller zuteilen, andere dem Jehovisten, noch andere irgend einem andern Referenten des Pentateuchs beilegen. Auch im XVII. cap. des Buches Josua gibt es mancherlei Fremdartiges, und im vierten Buch sind hier etwa noch die Einschaltungen aus dem Buche der Kriege Jahvehs zu erwähnen, XXI, 14—18a und 27—30.

Hienach kommt es dann darauf an, jene durchlaufenden Relationen nach Form und Inhalt nachzuweisen und das Verhältnis der verschiedenen Darstellungen zu einander zu bestimmen, d. h. darzuthun, welche Relation die ältere, welche die jüngere ist. Wir finden nun schon in der Genesis, dass der Jehovist bei beiden elohistischen Erzählungen kleine Glossen macht; so gibt er V, 29 eine erläuternde Bemerkung im Bericht der Elohimsquelle, am Ende des XX. cap. schiebt er einen Vers in die Darstellung des zweiten Elohisten und im XXII. cap. schaltet er eine etymologische Erklärung von Morija ein, die nicht richtig ist; er setzt

also die beiden Relationen als ältere voraus. Der Form der Erzählung nach steht nun allerdings der zweite Elohist dem Jehovisten näher als die Elohimsquelle, wie Hupfeld gezeigt hat, aber wenn man das Verhältnis genauer untersucht, so ist doch der sogenannte zweite Elohist älter als die Elohimsquelle; denn es findet sich nie eine Glosse des zweiten Elohisten in der Elohimsquelle, wohl aber haben wir eine ganze Reihe von Zusätzen dieser Relation im Zusammenhange des zweiten Elohisten. Dieses Verhältnis beginnt bereits in der Geschichte Jakobs und zieht sich dann durch die Geschichte Josephs hindurch, wo überall die Elohimsquelle nur kleine, eigentümliche Nachträge in den Bericht des älteren Schriftstellers einschaltet, so z. B. XLVII, 7—11, wie Joseph seinen Vater Pharao vorstellt, und XLVIII, 3—7 die Adoption der beiden Söhne Josephs, die nicht recht in den Zusammenhang passt. Klarer noch wird das Verhältnis aber im Exodus, wo offenbar die Elohimsquelle voraussetzt, was der zweite Elohist erzählt hat, wie z. B. die Geschichte des Mose. Der zweite Elohist schildert ferner die Theophanie am Berge Sinai, die Elohimsquelle nicht, dennoch knüpft sie daran an, setzt die Erzählung als bekannt voraus und schiebt sogar Sätze von den beiden Tafeln des Gesetzes ein. Wer nun aber imstande ist zu beweisen, dass der Erzähler, welcher die Gesetze Exod. XX—XXIII geschrieben hat, unter den drei Berichterstattern der Genesis sei, der hat damit auch bewiesen, dass er der älteste ist, und der zweite Elohist, der so genannt wird, da er wie die Elohimsquelle in der vormosaischen Zeit den Namen יהוה vermeidet, aber erst später als die priesterlich elohistische Relation von den Kritikern nachgewiesen wurde, ist dieser Erzähler, wie wir sehen werden. Es wird sich herausstellen, dass der Geschichte von Abrahams Einwanderung nach Kanaan aus einer Familie, die andern Göttern diente, — wobei dann also eine andere Urgeschichte als die in den ersten Kapiteln der Genesis geschilderte vorausgesetzt sein muss, — bis zur Eroberung des Landes durch Josua eine eigene Darstellung zugrunde liegt, die besonders historische oder doch geschichtliche Elemente zum Inhalte hat, aber nur die ältesten Gesetze gibt, wie sie aus dem wirklichen Leben gegriffen sind. Diese alte und hochbedeutende Schrift eines Erzählers, der auch dichterische Gabe besass, — denn es gehört ihm der Segen Jakobs und die Episode von Bileam an, und vielleicht schrieb er auch die letzten Worte

Moses, — benutzte ein frommer Priester, der Verfasser der Elohimsquelle, konnte aber den Inhalt nicht ganz verwerten, da er einer durchaus anderen Anschauung folgte und eine Reform des Kultus auf Grund der Mosaischen Gesetzgebung beabsichtigte. Dieser priesterliche Referent liess daher viele Elemente der älteren Schrift fallen, zog in der Geschichte der Patriarchen oft den ausführlicheren Inhalt in wenige Verse zusammen, vgl. c. XII, XIII, XVI, da er in erster Reihe seinen legislatorischen Zweck im Auge hatte, liess mehr als früher in der Geschichte Jakobs stehen, schob aber andere Motive unter und überging u. a. die Kämpfe mit Esau; dann nahm er die Geschichte Josephs auf und gab nur Erläuterungen und Chronologieen. Nicht alles benutzte er aus der Geschichte des Mose; er beseitigte vielmehr die Familiennachrichten, die ihm anstössig erschienen, wie z. B. die Vermählung des Mose mit der Tochter eines midianitischen Priesters, denn die Ehen mit Ammonitern und Moabitern waren verpönt, cf. Deut. XXIII, 4, während Ehen mit Edomitern und Ägyptern geschlossen werden durften, cf. Deut. XXIII, 8; erst das Buch Ruth zeigt, indem es die Moabiterin Ruth zur Urgrossmutter Davids macht, dass auch eine bis ins zehnte Glied ausgeschlossene Frau vor Gott Gnade finden könne; dies Buch aber ist wahrscheinlich in der Zeit des Esra geschrieben, wo die Rigorosität gegen die ausländischen Ehen die meiste Veranlassung zu einer derartigen paränetischen Schrift geben konnte. Die Wunder Moses nahm der Verfasser der Elohimsquelle dann wieder auf und zwar meist mit den Worten des älteren Erzählers. Aus der Geschichte behielt er den Durchzug durchs rote Meer bei, gab ihm indessen eine priesterliche Tendenz und fügte das Passahfest im XII. cap. ein. So gelangt er in der Darstellung bis zu den Ereignissen am Sinai, wo er den Besuch Jethros bei Mose fortliess, den erst der Jehovist wieder in den Zusammenhang hineintrug und daher unpassend in die Periode vor der Ankunft am Sinai setzte. Er überging ferner den Bericht von einer einfacheren Stiftshütte vor dem Lager, den gleichfalls der Jehovist wieder hinzufügte und daher an einer falschen Stelle Exod. XXXIII, 7 ff. Er beseitigte alles für Aaron, den Priester, Nachteilige und hob ihn sehr hervor, so namentlich bei den Wundern in Ägypten, wo der ältere Schriftsteller Mose allein auftreten liess, während der priesterliche Verfasser ihn als unberedt darstellt, so dass Aaron das Wort führen soll, was dann

aber freilich zu dem Nachfolgenden gar nicht passt, da ja Mose doch selbst redet. Man merkt deutlich die Absicht, das Priestertum bereits in dem ersten Vertreter desselben zu heben. Bei der Erzählung vom goldenen Kalbe, die er unmöglich umgehen konnte, berichtete er wenigstens nichts vom Zorn Gottes gegen Aaron, von welchem das Deuteronomium, da es die ältere Schrift offenbar noch vollständig kannte, IX, 20 zu melden weiss. So lediglich die historischen Hauptmomente festhaltend, gibt die Elohimsquelle nur hie und da Zusätze, und diese sind dann oft genug nicht passend. Das Werk wurde mithin, weil der historische Inhalt gekürzt ward, vorherrschend legislatorisch.

Da kam der dritte Bearbeiter, der Jehovist, hinzu, nicht dem priesterlichen Verfasser, sondern dem älteren Schriftsteller geistig verwandt, so dass er ebendeshalb auch vieles aus dessen Berichte wiederherstellte, wie z. B. die Züge Abrahams, den Kampf Jakobs und Esaus, den Gotteskampf und dergleichen. Trotzdem hatte er solche Achtung vor seinem Vorgänger, dass er fast keinen Satz desselben verloren gehen liess, und daraus erklärt sich die Erscheinung, dass Sätze der Elohimsquelle, z. B. cap. XII, XIII, XVI und XIX, mitten im Fluss der jehovistischen Überlieferung enthalten sind. Es ist also von der Elohimsquelle wahrscheinlich so gut als nichts verloren gegangen. Setzt man sie indessen zusammen, so erhält man keineswegs einen bestimmten Zusammenhang, sondern es müssen, wenn dieser erzielt werden soll, die Stücke des zweiten Elohisten notwendig dazwischen stehen. Dass nun aber der Jehovist nicht etwa immer nur den älteren Text, sondern auch in eigener Darstellung die Erzählung vervollständigte, erklärt sich teils aus seiner schriftstellerischen Thätigkeit überhaupt, teils daraus, dass es oftmals Traditionen geben mochte, die mit denen seiner beiden Vorgänger nicht übereinstimmten. In selteneren Fällen hat er beide Berichte vereint, so besonders in der Erzählung Exod. III—XI, wo er die Ansicht der älteren Schrift, dass Mose allein der vor Pharao auftretende Prophet sei, und die der Elohimsquelle, nach der Aaron handelt und Mose ihn nur inspiriert, auf ganz eigentümliche Weise zu verbinden bestrebt ist. Nichtsdestoweniger ist aus der älteren Schrift sehr viel verloren gegangen, während wie von der Elohimsquelle so auch vom Jehovisten alles erhalten ist.

Der Deuteronomiker scheint die älteste geschichtliche Schrift

noch gekannt zu haben, denn er führt daraus ein paar merkwürdige Fragmente an, so X, 6—9 einige Stationen, die von denen der Elohimsquelle abweichen und eine sehr wichtige Bedeutung haben; es wird hier nämlich die Erwählung des Stammes Levi zum Priestertum berichtet und eine von der anderweitigen Tradition abweichende Angabe über den Tod Aarons gemacht.

Hierauf haben wir noch einen im Geiste des priesterlichen Elohisten das Werk überarbeitenden Verfasser zu unterscheiden, auf welchen Levit. XVII—XXVI und einige Verse im Buch Numeri zurückzuführen sind.

Der Deuteronomiker hat in den früheren Büchern nichts geschrieben, sondern die Geschichte und Gesetzgebung selbständig dargestellt; dagegen das Buch Josua, früher aus der ältesten historischen Schrift und der Ergänzung des priesterlichen Elohisten erwachsen, ist durch den Deuteronomiker überarbeitet und dadurch dem fünften Buch mehr angeschlossen; aber viel hatte er hier nicht zu ändern, da die Elohimsquelle im Buch Josua mancherlei erzählt, was ihr eigentlich widerspricht: Priester tragen die Bundeslade, obgleich sie es doch eigentlich nicht dürfen, da es Sache der Leviten ist; Priester, und zwar ihrer sieben, blasen vor Jericho, aber so viel gab es gar nicht; denn Aaron ist tot, und sieben lebendige Söhne hatte er nicht hinterlassen, wenigstens sind so viele nirgends erwähnt.

§ 82a.

Betrachtung der sprachlichen Seite.

Unsere Aufgabe ist es nun, genau nachzuweisen teils das Vorhandensein dieser verschiedenen Relationen, teils auch das Verhältnis der einzelnen zu einander, die Priorität der einen Auffassung vor der anderen, und sodann die Art und Weise, wie der spätere Verfasser mit seiner Vorlage verfahren ist. Die erste und schwierigste Arbeit aber ist immer eine richtige Trennung der einzelnen Relationen; denn wenn man nicht vorsichtig genug scheidet, sondern hier schon sich irrt, so kann man selbstverständlich nachher auch nicht richtig verbinden. Diese Trennung wird nun zunächst durch sprachliche Differenzen geboten; es finden sich nämlich in den verschiedenen Hauptrelationen durchgehende Eigentümlichkeiten der betreffenden Schriftsteller. In der Genesis ist

die Sache noch relativ leicht, da hier schon der Gebrauch der Gottesnamen ein Fingerzeig für die Relation ist, welcher die einzelnen Stücke angehören; am leichtesten ist sodann die Elohimsquelle an ihrem ganzen Charakter zu erkennen, schwerer dagegen ist es, die anderen Relationen in den späteren Büchern zu sichten. Dazu kommt der Umstand, dass die Erzähler den Inhalt nicht erfunden, sondern aus der umgehenden Sage aufgenommen haben, und diese Sage konnte bereits ganz verschieden geformt sein; wenn man z. B. in der Genesis cap. II und III die Paradiessage liest, wo die Anschauung ganz eigentümlich ist, kann man zweifeln, ob das derselbe Schriftsteller geschrieben hat, der auch cap. IV und XII verfasste; aber dieser verschiedene Hauch, der durch die Sage weht, erklärt sich leicht aus der Verschiedenheit der ursprünglichen Quellen, aus denen die traditionelle Volkssage floss, und der Sprachgebrauch hat hier allein zu entscheiden.

Die Differenzen des Sprachgebrauchs sind aber wieder gar mannigfach; sie sind teils materieller Art, bestehen in der Wahl von Ausdrücken, Formen und Satzverbindungen, teils zeigen sie sich im Stil im grossen und ganzen, und dazu treten dann bestätigend oder auch anleitend die Unterschiede des Inhalts. Wir betrachten daher in der folgenden Darstellung die Gottesnamen, den Sprachgebrauch und Stil der einzelnen Relationen und nehmen Bezug auf den Inhalt derselben.

Die zweite Aufgabe ist es dann, die Priorität der Relationen zu bestimmen, und zwar nach dem Hauptkriterium, dass diejenige die ältere ist, welche keine Rücksicht auf die anderen nimmt, dagegen von diesen selbst berücksichtigt wird. Nach diesem Kanon finden wir, dass der zweite Elohist die älteste Erzählung gab, dass dann die Relation der Elohimsquelle und drittens die des Jehovisten folgte.

§ 82 b.

Die Gottesnamen im Pentateuch.

Allgemein wird jetzt zugestanden, dass die planmässige Differenz im Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis und im Exodus bis cap. III oder VI, wo die eine und die andere der beiden Relationen, die hier nicht den späteren Eigennamen יְהוָה, sondern אֱלֹהִים und אֵל שַׁדַּי gebrauchen, aufhören, ihm zu folgen, nicht

bloss aus allgemeinen sprachlichen Gesetzen erklärt werden könne, als ob jeder Ausdruck an jeder Stelle mit Notwendigkeit gebraucht wäre; denn der Sprachgebrauch behandelt יְהוָה als Eigennamen und אֱלֹהִים oder אֵל als Appellativum. Da nun Eigennamen nicht im Status constructus stehen und auch nicht mit Suffixen verbunden werden, so ist allerdings der Gebrauch des Nomen proprium an bestimmte grammatische Gesetze gebunden und ebenso der Gebrauch des Appellativs, aber es gibt doch zahlreiche Fälle, wo das eine mit dem andern vertauscht werden konnte und es einen Plan verrät, wenn zwei Relationen nicht den späteren Namen, sondern durchweg אֱלֹהִים oder אֵל שַׁדַּי anwenden, während die dritte Relation absichtlich nur den Namen יְהוָה gebraucht; denn der Schriftsteller sagt Genes. IV, 26 ausdrücklich, dass man schon zur Zeit Seths angefangen habe, den Namen Jahvehs anzurufen, obgleich Exod. VI, 2 eine dem völlig widersprechende Angabe sich findet.

Gehen wir zunächst auf die Bedeutung der Gottesnamen näher ein, so müssen wir das Wort אֱלֹהִים von der Radix אלה, und da diese selbst sekundär ist, von dem primären אול, vgl. arab. أَوَّل, vorn, der erste, dann „stark sein“, ableiten. אֱלֹהִים bezeichnet nun Gott überhaupt; der Plural ist nicht ein Pluralis majestaticus, bedeutet aber auch nicht einen abstrakten Begriff, etwa θεότης, Gottheit, sondern ein Allgemeines, das zugleich eine Fülle von Kräften umfasst, ähnlich wie die Formen מַיִם und שָׁמַיִם; daher ist אֱלֹהִים a rad. אול, ursprünglich eine Fülle von Kräften, ein ganz angemessener Ausdruck für Gott. Gebraucht aber wird das Wort eben dieser seiner Grundbedeutung wegen von Gott überhaupt, wie er nach menschlicher Auffassung verschieden gedacht wird, also sowohl von dem wahren lebendigen Gott, als auch von den übrigen Göttern, die keine sind, wie Baal, Molech u. a.; denn אֱלֹהִים ist der Hauptbegriff, unter welchen die einzelnen Götter als Individuen subsumiert werden. Gewöhnlich bedeutet somit dieser Plural ein bestimmtes Individuum, aber er kann auch eine Mehrheit bezeichnen, wie z. B. im zweiten Gebot: לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי; weil nun jedoch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unter אֱלֹהִים fast durchgehend ein bestimmtes göttliches Individuum zu verstehen ist, darf dieser Plural durchaus nicht etwa polytheistisch gedeutet werden. Von dem wahren einen Gott gebraucht, wird das Wort gewöhnlich mit dem Artikel ver-

bunden הָאֱלֹהִים. Es musste dieser Ausdruck nach alle dem da angewandt werden, wo kein Eigenname, sondern der Begriff Gottes vom Zusammenhange gefordert wurde, wo es z. B. der Gegensatz von Gott und Mensch verlangte, oder wenn es Ps. XIV, 1 heisst: אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים. Viele Stellen finden sich indessen, wo sowohl יְהוָה als אֱלֹהִים stehen durfte, wo also die Wahl beliebig war. — Falsch ist der Wechsel der Gottesnamen in der Genesis durch eine ursprüngliche Differenz derselben erklärt worden, wenn z. B. Ewald u. a. in אֱלֹהִים den Nebenbegriff der Schwäche oder den gerechten Gott fanden, weil es Exod. XXI, 6 heisst הִגִּישׁ אֶל־הָאֱלֹהִים, vor Gott, d. i. vor Gericht bringen lassen, cf. Exod. XXII, 7, 8; doch Ewald selbst hat diese Erklärung zurückgenommen; denn gerade das Gegenteil der Schwäche, die Stärke, liegt in den Stämmen אוּל, אֱלֹהַּ, chald. und syr. אֱלָהּ, ܐܰܠܳܗܳܐ, arab. إِلَٰه, إِلَاه, gewöhnlich أَللّٰه mit dem Artikel ὁ θεός, der höchste Gott. Andere sagten, אֱלֹהִים sei der unpersönliche, יְהוָה der persönliche Gott, so Hengstenberg; aber auch das ist unrichtig; einen unpersönlichen Gott kennt das hebräische Altertum nicht; denn das wäre ein philosophischer und kein religiöser Begriff. אֱלֹהִים wird stets von einem konkreten Subjekt ohne jeden Nebenbegriff der Schwäche oder Unpersönlichkeit gebraucht; denn dieselben Sätze werden mit אֱלֹהִים und יְהוָה gebildet, woraus folgt, dass in der Bedeutung für den Gebrauch kein Unterschied ist. — Der Singular אֱלוֹהַּ wurde erst später aus dem Plural gebildet und gehört der dichterischen Sprache an; er findet sich zuerst im Lied des Mose, dann besonders im Buch Hiob, einem philosophischen Werke aus der Periode der Weisheitslehre im persischen Zeitalter. — אֵל, der Starke, a rad. אוּל wird fast nie allein angewandt, sondern meist mit Prädikaten verbunden, wie אֵל שַׁדַּי, oder im Status constructus, wie אֵל עוֹלָם, der ewige Gott, oder endlich in Zusammensetzung, wie der Gott zu Bethel, הָאֵל בֵּית־אֵל, Genes. XXXI, 13. Demnach steht אֱלֹהִים also entweder in notwendiger Weise, wo kein Eigenname möglich ist, etwa im Status constructus, den die Nomina propria nicht haben, oder wo ein Gegensatz gegen das Ungöttliche stattfindet, endlich aber auch in freien Stellen, besonders beim zweiten Elohisten, wo ein anderer Erzähler gewiss יְהוָה gesetzt hätte.

Bei der Erklärung des Namens יְהוָה liessen sich frühere Ge-

lehrte durch Exod. III, 14—16 irreleiten. Nämlich aus Exod. VI, 2 und 3 wissen wir, dass den Patriarchen der Name Jahveh nicht bekannt war, dass derselbe vielmehr erst seit Mose aufkam. Das hatten beide Elohisten erzählt; die Elohimsquelle gibt die Namensänderung in der Stelle VI, 2. 3, der zweite Elohist aber hatte sie schon Exod. III bei der Erscheinung Gottes im feurigen Busch erfolgen lassen. Nun bearbeitete der Jehovist die vorliegende Schrift der Elohisten, und da er den Namen Jahveh von der Urzeit an gebraucht, so konnte er die Namensänderung aus אֱלֹהִים oder אֵל שַׁדַּי in יַהְוֶה hier nicht folgen lassen; er strich sie daher im Texte, gab aber statt ihrer in harmonistischer Absicht eine Etymologie des Namens, als ob das Wort von הָיָה, „sein", herkäme. Was die Form anlangt, so ist sie 3. prs. sing. fut. Kal, die oft das entsprechende Adjektiv oder Particip ausdrückt, wie יַעֲקֹב, eigentlich „er ist hinterlistig", dann der „Hinterlistige" heisst; danach ist also יַהְוָה derjenige, der — —, aber was bedeutet der Stamm des Wortes? Oft sagte man, indem man jener Etymologie des Jehovisten folgte, היה bilde die Wurzel und erklärte dann „der Seiende"; aber für einen Gottesnamen ist das eine nichtssagende Bestimmung, da das Dasein Gottes in jeder Religion vorausgesetzt wird; oder man meinte, der Name bedeute das Sein schlechthin, nahm also eine philosophische Bestimmung an, die sich wieder für das hebräische Altertum nicht schickt, noch andere erklärten יהוה als „der, der da ist, war und in alle Zeit sein wird", also der Ewige, doch der einfache Verbalbegriff kann nicht alle Zeiten umfassen; ebenso wenig taugt die Erklärung des Namens als des praktischen Seins: der da hilfreich für sein Volk ist. Alle diese Deutungen sind künstlich und ungenügend; man muss vielmehr als Radix הָוָה annehmen, welche zunächst „hauchen", dann „leben" in Beziehung auf den Lebenshauch bedeutet und in verschiedenen Ableitungen Lebendiges oder eine Stätte, wo Leben ist, dann auch die Verba existere und esse bezeichnet. Danach heisst also יַהְוֶה der „Lebendige" im Gegensatz zu den Wesen, die kein Leben haben und nur scheinbar Götter sind. Nun war dieser Ausdruck ursprünglich zwar ein Prädikat Gottes, aber, wie schon die Formation zeigt, auf einen beständigen Gebrauch berechnet, so dass er schliesslich Eigenname wurde. Rührt der Dekalog von Mose oder aus dem Mosaischen Zeitalter her, was doch sehr wahrscheinlich ist, so war das Wort damals bereits Eigenname; denn

das erste Gebot lautet אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ; er ist also älter als der Dekalog, ob aber älter als Mose, lässt sich nicht behaupten [1]). Die beiden Elohisten meinten, der Name sei erst unter Mose offenbar geworden, der Jehovist dagegen betrachtet ihn als uralt.

Der Name יְהוָה steht abgesehen von der Genesis überall da, wo ein bestimmter Gottesname notwendig erwartet werden muss, oder wo eine Bestimmtheit des Gottesbegriffes verlangt ist, wie sie sich im Namen darstellt; aber da es nur einen Gott gibt, so war wiederum doch oft auch אֱלֹהִים genügend, diesen Begriff auszudrücken; im Status constructus durfte יְהוָה als Eigenname nicht stehen, es findet sich nur יְהוָה צְבָאוֹת, was aber im Pentateuch nicht vorkommt, und so wird in diesem Falle stets אֱלֹהִים gebraucht.

Der Wechsel in der Genesis, dass nämlich in einigen Stellen אֱלֹהִים, in anderen יְהוָה, in noch anderen wieder bald אֱלֹהִים, bald יְהוָה steht, kann also unmöglich zufällig, sondern muss beabsichtigt sein und eine bestimmte Tendenz haben, zumal da der Elohist VI, 2 sagt, dass Gott dem Abraham, Isaak und Jakob als allmächtiger Gott erschienen sei, aber nach dem Namen Jahveh ihnen nicht bekannt war, und in der Genesis nur אֵל שַׁדַּי gebraucht, sobald man der Bestimmtheit wegen den Namen יְהוָה erwartet; so sagt z. B. Jahveh in der Genesis XVII zu Abraham אֲנִי־אֵל שַׁדַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים. Der andere Elohist, der zweite genannt, da er später entdeckt wurde, aber in der That der ältere, hatte auch die Einführung des Namens יהוה erzählt, gebraucht jedoch auch später אֵל und אֵל שַׁדַּי, und zwar gab er jene Einführung in der vom Jehovisten vielfach bearbeiteten Erscheinung Gottes im feurigen Busch, wo daher jetzt an ihrer Stelle eine etymologische Deutung sich findet. Aber wenn Gott am Schluss von Exod. III, 14 sagt: כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם und v. 15 wiederum יְהוָה ····· שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם, so ist jenes doch gar nicht richtig, da ja sein Name יְהוָה und nicht אֶהְיֶה war. — Beide Elohisten gebrauchen also in der Genesis, wenn man יְהוָה erwartet, אֵל שַׁדַּי.

Was ist nun שַׁדַּי? — Ältere Philologen bis auf Gesenius hielten שַׁדַּי für eine alte Pluralform, welche aber nirgends nachgewiesen werden kann. Ewald, der das Verdienst hat, diese Plural-

1) Vgl. m. Abh. in Hilgenfelds Ztschr. f. wiss. Theol. XXIV, 210 ff.

form vertilgt zu haben, hielt das Wort für einen uralten Eigennamen und wegen der Verdoppelung des ד für eine Intensivform nach Analogie von דַּוָּי, krank, u. a. Er wusste, dass diese Formen auf ־ָי ausgehen, meinte aber, es könne bei einem so alten Wort wohl eine Ausnahme stattfinden; indessen ist eine solche schwerlich zuzugestehen. Der Herausgeber des 3. Bandes von Gesenius' Thesaurus glaubte daher Ewald zu berichtigen, indem er שַׁדַּי nach Analogie von אֲדֹנָי „meine Herrschaft", „mein Herr" erklärte; er wurde hierzu dadurch veranlasst, dass er mit Ewald das Wort für eine Intensivform hielt; aber die Verdoppelung gehört vielmehr zur Radix selbst, denn diese ist שָׁדַד „stark sein", vgl. arab. شَدَّ und dazu شَدِيدٌ „mächtig, gewaltig", und wie שְׁדָּה, die „Mächtige", die „Herrin", so bildet man auch שַׁדַּי, der „Mächtige", dann der „Allmächtige"; das Wort lässt, da es verlängert wird, die Verdoppelung des zweiten Radikals eintreten, ist also eine ganz gewöhnliche Form der Verba mediae geminatae, und wir haben daher der Analogie halber nur Adjektiva auf ־ַי zu suchen, die sich mehrfach finden, z. B. Jerem. XXXII, 5 כִּילַי, der Arglistige, ferner דּוֹדַי, amatorius, דּוּדַי, der Kochtopf, von דוד in der Bedeutung „bewegt sein", חוֹרַי von חור, weiss sein. Sehr oft erscheint dann diese Endung bei Eigennamen. Auch nach der Art und Weise, wie es konstruiert wird, muss שַׁדַּי ein Eigenschaftswort sein, denn es wird zunächst ganz adjektivisch mit אֵל verbunden, dann aber kann das Prädikat auch ohne Substantiv für sich gebraucht werden wie z. B. עֶלְיוֹן für אֵל עֶלְיוֹן, der höchste Gott, und dieselbe Stellung weist ihm die Verbindung in Eigennamen an wie צוּרִישַׁדַּי, d. h. der, dessen Fels der Allmächtige ist, und עַמִּישַׁדַּי, der, dessen Stamm dem Allmächtigen gehört; eine solche Verknüpfung wäre ganz unmöglich, wenn שַׁדַּי ähnlich wie אֲדֹנָי gebildet wäre. שַׁדַּי ist ohne allen Zweifel Adjektiv und bezeichnet Gott als den Allmächtigen, während יְהוָֹה den konkreten Begriff des schöpferischen Geistes ausdrückt. — Aus all dem geht hervor, dass der Wechsel der Gottesnamen allerdings berechtigt, die Relationen danach zu trennen, wie jetzt auch Delitzsch und Kurtz zugestehen.

§ 83.

Der Sprachgebrauch des zweiten Elohisten.

Als zweites bedeutendes Moment ausser dem Gebrauch der Gottesnamen haben wir behufs der späteren Ausscheidung der einzelnen Relationen den Sprachgebrauch im einzelnen und den Stil im ganzen zu betrachten, wie er sich eben in den verschiedenen Stücken findet.

Der zweite Elohist ist derjenige unter den Referenten des Pentateuchs, der zuerst אֵל שַׁדַּי gebraucht, hier und da in der Genesis, aber auch sonst und sowohl beides verbunden als auch אֵל und שַׁדַּי jedes für sich; derselbe Gebrauch findet sich in seinen dichterischen Stücken, z. B. im Segen Jakobs, Genes. XLIX, 25, und ebenso in den Orakeln des Bileam, Num. XXIV, 4. Der Gottesname אֵל erscheint sonst gewöhnlich nur in Verbindung mit einer näheren Bestimmung, z. B. אֵל אָבִיךָ, unser Verfasser jedoch setzt ihn auch ohne eine solche, und obgleich er Exod. III die Änderung des Namens selbst einführte, gebraucht er auch nachher noch oft wenigstens אֱלֹהִים, wo andere Schriftsteller יְהוָֹה setzen. Er wendet ferner häufig Formeln an, die mit Gott zusammengesetzt sind, z. B. Gottesfurcht יִרְאַת אֱלֹהִים, Genes. XX, 11, und Gott fürchten, יְרֵא אֱלֹהִים, Genes. XXII, 12; Exod. I, 17. Er konstruiert אֱלֹהִים mit dem Pluralis verbi, was kein älterer Verfasser des Pentateuchs ausser ihm thut, z. B. הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים, Genes. XX, 13; נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים, Genes. XXXV, 7; אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים, welchen Gott verdammt, Exod. XXII, 8; עֲשֵׂה־לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ, Exod. XXXII, 1; אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, Exod. XXXII, 4, u. s. f. Er gebraucht allein die Formel „vor Gott erscheinen“, נִגַּשׁ אֶל־הָאֱלֹהִים, so Exod. XXI, 6: הִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים, es bringe ihn sein Herr vor Gott, d. h. vor die heilige Gerichtsstätte, ähnlich בּוֹא עַד הָאֱלֹהִים, z. B. עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא Exod. XXII, 8, und „vor Gott essen“, d. h. die heilige Opfermahlzeit halten, אָכַל לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, z. B. לֶאֱכָל־לֶחֶם ··· לִפְנֵי הָאֱלֹהִים Exod. XVIII, 12, cf. XXIV, 11. Eine besonders hervortretende Eigentümlichkeit ist der nur bei ihm sich findende ungewöhnliche Infinitivus constructus der Verba לה, cf. Gesenius, Gramm. § 75, Anm. I, 2; er gebraucht רְאֹה von רָאָה für רְאוֹת, Genes. XLVIII, 11; עֲשֹׂה für עֲשׂוֹת, Genes. L, 20; Exod. XVIII, 18; עֲשׂוֹ Genes. XXXI, 28; Exod. XVIII, 18 sogar עֲשֹׂהוּ für עֲשׂוֹתוֹ ohne alle Analogie. Derselbe Verfasser

sagt רְדָה von יָרַד für רֶדֶת Genes. XLVI, 3; דֵּעָה von יָדַע für דַּעַת Exod. II, 4; ebenso hat er הֲלוֹךְ von הָלַךְ, wo andere von יָלַךְ, also לֶכֶת bilden. Statt נַעַר sagt er יֶלֶד neben נַעַר, so Genes. XXI, 8; Exod. II, 6; ferner wählt er, wenn er den Gott der Vorfahren anführt, nicht den Pluralis, also „der Gott deiner Väter", sondern höchst eigentümlich den Singularis „Gott deines Vaters", so im Segen Jakobs, Genes. XLIX, 25 אֵל אָבִיךָ, ähnlich v. 26 בִּרְכֹת אָבִיךָ, die Segen deines Vaters, und Genes. L, 17 אֱלֹהֵי אָבִיךָ; Knobel wollte אָב kollektivisch auffassen, aber das ist nicht zulässig, wie sich aus Genes. XXXI, 53 ergibt, wo statt „deines Vaters" der Name desselben, Isaak, genannt ist; es heisst dort nämlich וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק, Jakob schwor bei der Furcht seines Vaters Isaak, und daraus folgt offenbar, dass der Singularis speziell zu nehmen ist. Dieser Verfasser gebraucht sodann allein die Formel: הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי, „bin ich denn an Gottes Stelle?" Genes. XXX, 2; L, 19. Wenn er die erwachsenen Männer bezeichnen will, wo also andere זָכָר oder אֲנָשִׁים schreiben, gebraucht er גֶּבֶר und גְּבָרִים, z. B. bei Zählungen, Exod. X, 11; XII, 37; Josua VII, 14; und für die Bedrängnisse des Volkes hat er das Wort תְּלָאָה, Exod. XVIII, 8; Num. XX, 14.

Was den Stil anlangt, so schreibt der zweite Elohist eine vortrefflich abgerundete Prosa ohne rhetorische Elemente; seine historische Darstellung artet aber oft in eine gewissermassen eintönige Wiederholung aus, besonders wenn er verschiedene Versuche erzählt, welche dasselbe bezwecken, so z. B. bei der Aufforderung Moses an Pharao, die Kinder Israels drei Tage lang zu einem Feste in die Wüste ziehen zu lassen, oder bei den Anträgen und Bitten um Durchzug durch fremdes Gebiet, vgl. Numer. XX und XXI, wo die Gesuche und Antworten stets in denselben Ausdrücken gegeben werden; dieselbe Erscheinung finden wir auch Josua X. Aber abgesehen von diesen Fällen, in denen wir eine populäre Darstellungsweise annehmen dürfen, weiss dieser Verfasser auch ganz vorzüglich zu schildern, wie seine Geschichte Josephs beweist, und man darf behaupten, er steht in der Erzählung keinem andern Schriftsteller des Pentateuchs nach, wie weiterhin auch in der legislatorischen Darstellung, Exod. XXI—XXIII, sein Stil geradezu musterhaft ist. Ausserdem aber war er auch Dichter und hat sich durch zwei schöne poetische Stücke, durch den Segen Jakobs und die Weissagungen Bileams, ein Denkmal gesetzt.

Der Sprache nach steht ihm der Jehovist näher als der priesterliche Verfasser der Elohimsquelle, weshalb auch die Stücke des ältesten Erzählers nicht selten mit jehovistischen verwechselt worden sind, zumal da der Jehovist ihn stark überarbeitete.

§ 84.

Der Sprachgebrauch der Elohimsquelle.

Der Sprachgebrauch der Elohimsquelle ist besonders gut von Knobel in seinem Kommentar zu Numeri, Deuteronomium und Josua dargestellt.

Der Verfasser war jedenfalls ein Priester, wie die Gesetzgebung zeigt, und wie in neuerer Zeit allgemein angenommen wird. — Sein Stil ist auch bei verwickelten Berichten klar, die Darstellung namentlich in allen für ihn wichtigen Punkten genau, ausführlich, daher oft breit und tautologisch; er opfert die Kürze der Deutlichkeit und ist in dieser Hinsicht ein Musterschriftsteller des alten Testamentes; so beschreibt er uns die Stiftshütte mit ihren Geräten und Einrichtungen bis ins Kleinste, ebenso Levit. XIII und XIV den Aussatz; schon daraus erklärt es sich, dass wir gerade bei ihm sehr viel technische Ausdrücke finden. Während er aber einerseits in Fällen, wo es sein Interesse erforderte, so breit und weitschweifend ist, selbst wenn es für das Verständnis nicht einmal notwendig war, ist er andererseits in Darstellungen, die für ihn geringere Bedeutung haben, oft fast unverständlich kurz, wie sich vorzugsweise in seinen geschichtlichen Teilen zeigt, wenn zu dem historischen Stoff nicht etwa ein gesetzliches Moment hinzutritt; mit einem Wort, man sieht deutlich, es war ein Mann von Fach, der diesen Bericht schrieb, gegen welchen die anderen Relationen laienhaft erscheinen. So haben nun für den Verfasser eine besondere Wichtigkeit die Genealogieen, die Bestimmung der Lebensalter der Patriarchen bis zum Tode Eleasars, und er bringt daher die genauen Feststellungen der Stammbäume, תּוֹלְדֹת, der Familien und Häuser, braucht oft בֵּת אָבוֹת, Haus der Väter, und für die Stammväter רֹאשׁ בֵּת אָבוֹת oder nur רֹאשׁ אָבוֹת, gibt die מִשְׁפָּחוֹת, die Geschlechter, und die Stämme an, welche aber hier nicht wie in den andern Relationen durch שֵׁבֶט, sondern durch מַטֶּה bezeichnet werden, ordnet allein die Israeliten nach ihren Heerzügen und braucht für dieselben das Wort צְבָאוֹת, er

nennt die Gemeinde meistens עֵדָה, daneben auch קָהָל, so dass die Fremden und Beisassen eingeschlossen sind, unterscheidet aber den אֶזְרָח, den Eingeborenen, den גֵּר, d. h. den Fremdling, und von beiden den תּוֹשָׁב, den Beisassen; er zählt die Stammfürsten nach Namen und Genealogieen auf, rechnet das Volk nach גֻּלְגְּלֹת, nach Köpfen, und scheidet es nach den Bewegungen, לְמַסְעֵיהֶם, Numer. X, 6, nach den Heerzügen, Stationen und Wohnungen, מוֹשָׁב. Sodann sind ihm eigen Verbindungen wie Genes. XXVIII, 4: לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ, „dir und deinem Samen mit dir", oder auch anderwärts „er und seine Söhne mit ihm". Der Verfasser liebt die Chronologie, geht aus von dem goldenen Zeitalter und gibt Zahlen in der Urzeit, oft aber im Widerspruch mit den aus älteren Quellen genommenen Elementen, was namentlich in der Geschichte Moses hervortritt; dieser weidet z. B. die Schafe seines Schwiegervaters, hat kleine Kinder und ist doch bald nachher schon achtzig Jahr alt. Vom Vater, welcher zeugt, gebraucht der priesterliche Schriftsteller nur das Hiphil von יָלַד, also הוֹלִיד, nie das Kal, welches beim Jehovisten und anderen erscheint. Die Lebensdauer wird in der Elohimsquelle vollständig bezeichnet durch יְמֵי שְׁנֵי־חַיֵּי mit folgendem Genitiv, wo dann יָמִים „die Dauer" bedeutet, eine Breite des Ausdrucks, die nur diesem Verfasser eigen ist, so Genes. XXV, 7; seltener ist שְׁנֵי חַיֵּי, XXV, 17. Das Sterben wird hier in seiner Folge gewöhnlich ein „Gesammelt werden zu seinen Stämmen", נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו, genannt, während der Jehovist dafür „zu den Vätern kommen", בּוֹא אֶל־אָבוֹת, sagt. Überhaupt gebraucht die Elohimsquelle das Wort עַם oft im Pluralis von den Stämmen, sofern sie die Einheit des Volkes bezeichnen, z. B. auch in der Formel „die Seelen werden ausgerottet aus ihren Stämmen", נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמֶּיהָ, Genes. XVII, 14 u. o. Die Gesetze über den Kultus gelten als hochheilig und dauernd, während die übrigen Vorschriften ein solches Prädikat nicht erhalten; jene werden feierlich als Satzungen für immer, חֻקַּת עוֹלָם, aufgeführt, und ähnlich findet sich בְּרִית עוֹלָם, ein Bund für immer, אֲחֻזַּת עוֹלָם, eine Besitzung für immer, und כְּהֻנַּת עוֹלָם, Priestertum für immer; eine gleiche Feierlichkeit gibt dem Kultus die Form שַׁבָּתוֹן neben שַׁבָּת. Der Verfasser der priesterlichen Relation bezeichnet ferner in eigentümlicher Weise aber sehr passend den Dekalog durch עֵדוּת oder mit dem Artikel durch הָעֵדוּת, d. h. als die vor Zeugen öffentlich gegebene Offenbarung; er allein, obgleich er doch den

Dekalog nicht selbst einführt, hat dieses Wort und hält es für eine so wichtige Ausdrucksweise, dass er danach auch die Tafeln לוחות העדות und die Lade ארון העדות nennt, während der Jehovist statt dessen ארון ברית sagt; selbst die Stiftshütte heisst bisweilen משכן העדות, Num. IX, 15, sonst auch in dieser Relation אהל מועד, d. h. das Zelt, wobei man sich versammelt, Zelt der Volksversammlung, obgleich die Elohimsquelle מועד dann auch von der Zusammenkunft zwischen Gott und Mose gebraucht, cf. Exod. XXV, 22; Numer. XVII, 19, so dass nach ihr אהל מועד etwa Orakelzelt gedeutet werden soll. Sie allein nennt das Allerheiligste, den inneren Raum des Versammlungszeltes, der nur durch Mose und Aaron betreten werden soll, קדש קדשים, während andererseits Josua nach der ältesten Darstellung Exod. XXXIII, 7—11 gar nicht aus dem Zelte weicht. So finden wir Eigentümlichkeiten der Ausdrucksweise also namentlich da, wo es sich um den Kultus handelt, aber auch geographische Bestimmungen eigener Art bietet die Elohimsquelle; so nennt sie Mesopotamien stets „Fläche Arams“, פדן ארם, nie ארם נהרים, d. i. Aram zwischen den beiden Strömen. Sie allein kennt drei Namen für Hebron, nämlich ממרא, d. i. „fruchtbarer Boden“, dann קרית ארבע, d. i. „Stadt der vier“ Stämme, also Bundesstadt von vier Stämmen, die daran Anteil haben, und endlich חברון, d. h. „Bundesstadt“. Von diesen drei Namen ist ihr קרית ארבע eigentümlich, aber sie deutet ihn, da sie Arba für einen Riesen hält, irrtümlich als „Stadt des Arba“, wahrscheinlich der Sage folgend; denn nach Numer. XIII, 23 wohnten in Hebron vier Riesen, Enak und seine drei Söhne Ahiman, Sesai und Thalmai; hier ist die Bedeutung des Namens „Stadt der vier“ richtig erkannt, indem vier Riesen eingeführt sind, aber sie ist ursprünglich doch eine andere und die Geschichte dazu gemacht, als man die wahre Bedeutung nicht mehr kannte; קרית ארבע ist identisch mit חברון, Bundesstadt. Auch קרית־סנה ist ihr angehörig, und nur sie kennt die Begräbnishöhle bei Hebron, מכפלה, während die älteste Erzählung nichts davon weiss und der Jehovist sie erst aus der priesterlichen Relation kennen lernte. Aber auch sonst finden sich zahlreiche Eigentümlichkeiten: so heisst der Monat in der Elohimsquelle חדש, pl. חדשים, und sie zählt dieselben vom ersten bis zwölften, der zweite Elohist dagegen braucht das Wort ירח, pl. ירחים, und der zweite Jehovist wählt zwar auch חדש, bezeichnet aber den

ersten Monat (נִיסָן) durch חֹדֶשׁ הָאָבִיב, d. i. Ährenmonat. Nur die Elohimsquelle nennt die an den Festtagen durch Posaunenschall zusammengerufene Menge (von קרא) מִקְרָא קֹדֶשׁ, d. i. religiöse Gemeinde; sie nur hat das Wort קָרִיא, der Berufene, und braucht נָשִׂיא, der Fürst, von den ältesten Stammhäuptern, die in den anderen Relationen Älteste genannt werden. Künftige Geschlechter bezeichnet sie durch דּוֹרוֹת im Plural mit Suffixen; sie sagt הֵקִים בְּרִית, einen Bund aufrichten, und daneben נָתַן בְּרִית; הֵקִים בְּרִית kann auch bedeuten „einen Bund aufrecht erhalten“, und so gebraucht es der Verfasser von Levit. XXVI, dagegen in נָתַן בְּרִית, welches nur die Elohimsquelle anwendet, liegt der Nebenbegriff des gnädigen Geschenkes; der Jehovist sagt כָּרַת בְּרִית, cf. ὅρκια τέμνειν, icere foedus, eine offenbar vom Schlachten der Opfertiere hergenommene Bezeichnung. Unser Verfasser verbindet oft die Worte פָּרָה und רָבָה, fruchtbar sein und sich mehren, cf. Genes. I, 28 פְּרוּ וּרְבוּ; er bezeichnet ferner das Wanderleben durch den Pluralis מְגוּרִים, gebraucht אֶרֶץ richtig nach der Analogie und hat den älteren Ausdruck שֶׁפֶט, pl. שְׁפָטִים Exod. VII, 4; XII, 12; Numer. XXXIII, 4 statt מִשְׁפָּטִים; dabei ist ihm eigentümlich, dass Gott seine grossen Gerichte nicht nur an Pharao und Ägypten, sondern auch an den ägyptischen Göttern vollzieht, cf. Exod. XII, 12; Numer. XXXIII, 4, was offenbar eine ganz besondere Anschauung voraussetzt; denn der Schreiber muss alsdann doch diese Götter real denken. Das Wort עֶצֶם, der Knochen, das Feste, die Sache, dann „dasselbige“ ist Ausdruck der Elohimsquelle, doch findet sich עֶצֶם in der Bedeutung „selbst“ auch beim zweiten Elohisten in der Schilderung der Herrlichkeit Gottes, Exod. XXIV, 10. Das Fasten bezeichnet sie regelmässig durch עִנָּה אֶת־נֶפֶשׁ, seine Seele beugen, und das Sprengen des Blutes durch הִזָּה von נָזָה. Den Berg der Offenbarungen nennt sie סִינַי, der Jehovist dagegen חוֹרֵב, ebenso der Deuteronomiker; wie der zweite Elohist diesen Berg nennt, ist zweifelhaft, da er ihn als Gottesberg, also ohne eigentliches Nomen proprium bezeichnet, aber Exod. III nennt er dafür den Busch, in welchem Gott erscheint, סְנֶה mit deutlichem Hinweis auf den Namen Sinai. Die Elohimsquelle gebraucht זָכָר und נְקֵבָה, Männliches und Weibliches, חַיַּת הָאָרֶץ vom Wild und für steinigen רָגַם בָּאֲבָנִים, Kal und Niphal, wogegen andere סָקַל sagen; zur Verstärkung des Ausdruckes, wo in anderen Relationen רַק steht, wählt sie אַךְ.

§ 85.

Der Sprachgebrauch des Jehovisten.

Der Stil des Jehovisten unterscheidet sich bedeutend von dem der Elohimsquelle, weniger von dem des zweiten Elohisten, was daher kommt, dass die Elohimsquelle eine sehr eigentümliche Weise hat, während der zweite Elohist im Stil sich überhaupt mehr den anderen älteren Schriftstellern nähert. Der Jehovist selber aber unterscheidet sich in seinen eigenen Stücken, je nachdem er entweder die Relation des zweiten Elohisten bloss überarbeitet, wie Genes. XXIX, oder bedeutender ändert, wie Exod. III, die Erscheinung Gottes im Dornbusch, oder endlich aus älteren sei es mündlichen, sei es schriftlichen Quellen referiert. Verschieden sind z. B. Genes. II, III und ebenso XV von der sonstigen Darstellung, aber doch wiederum auch nicht allzu sehr. Er hat nicht das Klare der beiden anderen Schriftsteller, sondern unterscheidet sich durch seine öfters tiefsinnige Darstellung und Umbildung, besonders in Wortspielen und Etymologieen, die aber meist unphilologisch sind. Im ganzen jedoch erzählt er, wenn er sich auch nicht selten in zwecklose Einzelheiten verliert, geläufig und verrät einen prophetischen Charakter. In Ansehung der Gesetzgebung ist er unselbständig und beschränkt sich auf Exod. III von v. 2 an, gibt Zusätze am Ende des XXIII. cap. im Exodus und schrieb Exod. XXXIV, doch auch hier nicht ohne Anlehnung. Er scheint die Gesetzgebung des zweiten Elohisten als massgebend vorausgesetzt zu haben.

Im materiellen Sprachgebrauch ist zunächst seine Verwendung von אֲדָמָה eigentümlich; dies Wort, eigentlich das Rötliche, bedeutet das Ackerland und danach das Element der Erde, tellus; so gebrauchen es alle Schriftsteller; der zweite Elohist sagt z. B. Exod. XX, 24: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה־לִּי, einen Altar von Erde mache mir, und Exod. III, 5 heisst es: אַדְמַת־קֹדֶשׁ הוּא, es ist heiliges Land. Nun geht aber der Jehovist weiter und gebraucht אֲדָמָה auch vom orbis terrarum, was keiner der beiden Elohisten thut; nur der Deuteronomiker folgt ihm darin nach. Grammatisch unterscheidet er sich durch den Gebrauch von יָלַד im Kal vom Zeugen des Vaters, während die Elohimsquelle stets das Hiphil הוֹלִיד anwendet; der Deuteronomiker braucht beides, da er aus beiden

Quellen schöpfte. Unser Verfasser gebraucht ferner die Partikel כִּי־עַל־כֵּן, propterea quod, Genes. XVIII, 5; XIX, 8; Numer. XIV, 43, er liebt den emphatischen Ausdruck und verstärkt die Frage gern durch זֶה, z. B. מַה־זֶּה, was denn? wie denn? אֵי־זֶה, wo denn? לָמָּה־זֶּה, warum doch? Er sagt קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, Gott mit Namen anrufen, d. i. den Namen Gottes anrufen, Genes. IV, 26; XII, 8; XIII, 4 u. ö. Er vergleicht die künftige Grösse Israels mit den Sternen am Himmel und dem Sand am Meer, Genes. XXII, 17, cf. XV, 5 und XXVI, 4. Von der Sammlung nach dem Tode im Scheol sagt er בּוֹא אֶל־אָבוֹת, Genes. XV, 15. Ihm gehört die Schwurformel שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי, lege deine Hand unter meine Hüfte, d. h. an das heilige Bundeszeichen der Beschneidung, Genes. XXIV, 2; XLVII, 29—31. Neunzehnmal gebraucht er die Formel: „Wenn ich doch Gnade gefunden hätte vor deinen Augen“, oder „habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen“, אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, die im ganzen alten Testament sonst nur noch fünfzehnmal vorkommt; überhaupt liebt er es, die göttliche Barmherzigkeit darzustellen, cf. Genes. XVIII die Scene der Fürbitte, Exod. XXXIII, Num. XIV, und ist reich an Bezeichnungen der Gnade Gottes, so gehört ihm das Wort חַנּוּן, barmherzig, und אֶרֶךְ אַפַּיִם, langmütig, Exod. XXXIV, 6 u. ö. Die Bezeichnung Palästinas als des Landes, das da fliesst von Milch und Traubenhonig, אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ, weil es reich an Weiden und Herden ist, gehört ihm an, findet sich aber wahrscheinlich auch beim zweiten Elohisten, was schwer zu entscheiden ist, da alle Stellen, in denen es bei diesem erscheint, vom Jehovisten stark überarbeitet zu sein scheinen. Ebenso ist ihm die Aufzählung der Völkerschaften Palästinas eigen, Genes. XV, 19—21; Exod. III, 17 u. ö. Dazu kommen bedeutende Abweichungen in Ansehung der historischen Momente. Moses Schwiegervater heisst sonst Jethro, beim Jehovisten dagegen Reguel, der Berg der Offenbarung beim Verfasser der Elohimsquelle Sinai, hier dagegen Horeb. Von der treuen Nachfolge Jahvehs sagt er מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָה, voll machen hinter Jahveh; während die Elohimsquelle vom Scheiden הִבְדִּיל gebraucht, hat er פֵּרַד, und beten drückt er durch עָתַר aus.

§ 86.

Der Sprachgebrauch des Deuteronomikers.

Der Deuteronomiker hat zwar im Deuteronomium selbst wie auch in den Stücken des Buches Josua, die ihm angehören, Formeln aus den drei älteren Relationen aufgenommen und daher, philologisch betrachtet, einen ziemlich gemischten Charakter, aber er hat doch nicht alle drei gleichmässig benutzt, sondern nur die ihm zusagenden Elemente des zweiten Elohisten und namentlich des Jehovisten, der, wie er selbst, rhetorisch beanlagt ist, so dass Stähelin zu der Ansicht kommen konnte, der Jehovist habe das Deuteronomium geschrieben. So finden wir bei ihm Palästina bezeichnet als das Land, wo Milch und Honig fliesst, die Menge des Volkes mit den Sternen am Himmel und dem Sand am Ufer des Meeres verglichen, er erwähnt den Horeb, der Euphrat ist Grenze des Landes Deut. I, 7 wie Genes. XV, 18, Gottes „starke Hand“ führt die Israeliten Deut. VII, 8 wie Exod. XIII, 3, 14; XIV, 8; XXXII, 11; Num. XXXIII, 3; אֲדָמָה wird von der Erde überhaupt gebraucht, Israel heisst ein hartnäckiges Volk, עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף, Deut. IX, 6 wie Exod. XXXII, 9; XXXIII, 3; XXXIV, 9, auch der Formel מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָֹה begegnen wir bei dem Deuteronomiker, doch kommen dazu noch zahlreiche Eigentümlichkeiten, welche besonders gut de Wette zusammengestellt hat.

Der Deuteronomiker sagt דָּבַק בַּיהוָֹה, an Jahveh anhangen, IV, 4; X, 20; XI, 22; XIII, 5; XXX, 20, und נָתַן לִפְנֵי mit folgendem Genitiv ist ein durch das Deuteronomium und durch Josua durchgehender Ausdruck für preisgeben, cf. I, 8, 21; II, 31, 33, 36; VII, 2, 3 u. ö.; eigentümlich ist ihm שָׁמַר mit folgendem Infinitiv, wie לַעֲשׂוֹת, beobachten, um zu thun, V, 1, 29; VI, 3, 12, 25; VIII, 1; XI, 32; XII, 1; XIII, 1; XV, 5 u. ö.; ferner מִשְׁלַח יָדַיִם, etwas, woran man Hand legt, Geschäft, XII, 7; XV, 10; XXIII, 21; XXVIII, 8, 20; er gebraucht גֹּדֶל von der Grösse III, 24; V, 21; IX, 26; XI, 2; XXXII, 3, und הֵיטֵב in der Bedeutung „ganz“ IX, 21; XIII, 15; XVII, 4; XIX, 18; XXVII, 8; הִדִּיחַ von נָדַח ist verführen XIII, 6, 11, 14, cf. Niphal IV, 19; XIX, 5; XXX, 17. Er liebt die weibliche Infinitivform, so יִרְאָה fürchten, אַהֲבָה lieben, דָּבְקָה anhangen XI, 22; XXX, 20, שִׂנְאָה hassen I, 27; IX, 28, und gebraucht eigentümliche Formeln für den Superlativ, wie

שְׁמֵי־הַשָּׁמַיִם, Himmel der Himmel, d. i. der höchste, heiligste Himmel, oder אֱלֹהֵי־אֱלֹהִים, der höchste Gott, bezeichnet dasselbe aber auch durch die Umschreibung mit לֵב, z. B. לֵב הַשָּׁמַיִם, das Herz des Himmels, der innerste Himmel, IV, 11. Er bezeichnet das gelobte Land als das Land, wohin die Israeliten kommen, es in Besitz zu nehmen, so XI, 8 הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ; Jerusalem und den Tempel nennt er oft „den Ort, den Jahveh erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen“, so XII, 5; XIII, 15; XIV, 23, 24; XV, 20. Er liebt es, dem Volke das Gesetz ans Herz zu legen und hat viele Formeln gebildet, welche diesem Zwecke dienen, so sagt er z. B. IV, 29: Aber ihr werdet von dannen Jahveh, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn finden, so du ihn suchest mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele; cf. VI, 4 ff.; X, 12 ff.; XI, 13; XIII, 4; XXVI, 16; XXVIII, 47; XXX, 5, 10 und הַמִּצְוָה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים V, 28; VI, 1, 17, 20; VII, 11; VIII, 11; XXI, 1; XXVI, 17; XXX, 16. Dann wird Palästina auch als das gute Land bezeichnet, als הָאָרֶץ הַטּוֹבָה I, 35; III, 25; IV, 22; VI, 18; VIII, 7, 10; IX, 6; XI, 17. Der Verfasser bemerkt wiederholt, dass gewisse Einrichtungen oder Namen sich bis auf diesen Tag erhalten haben, עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Eine Formel hat er, die sich auch bei Jeremia findet, כַּיּוֹם הַזֶּה, wie an diesem Tage scil. wirklich geschehen ist, XXIX, 27, und durch sie hebt er seine Einkleidung selbst auf.

§ 87.

Die sachliche Analyse.

Um zu erkennen, welche Stücke des Pentateuchs älter sind als die anderen, und ob die späteren Verfasser die älteren Elemente kannten oder aber ein Redaktor das Ganze aus verschiedenen unabhängigen Quellen zusammengestellt hat, lassen sich bestimmte kritische Kanones festhalten. Die älteste Relation kennt die jüngeren nicht, während diesen jene bekannt sein kann. Der zweite Elohist war nun, wie wir zeigen werden, allen anderen Erzählern bekannt, ist also der älteste Schriftsteller im Pentateuch; auch die Elohimsquelle lag den folgenden Berichterstattern vor, aber nicht dem zweiten Elohisten; der Deuteronomiker endlich ist der letzte Hauptreferent, obgleich Zusätze kleinerer Art auch nach ihm noch anzunehmen nötig sein wird.

1. Der zweite Elohist der Genesis zeigt nirgends Bekanntschaft mit der Elohimsquelle oder dem Jehovisten; nur scheinbar könnte für eine solche der Umstand angeführt werden, dass sich nicht selten grössere Abschnitte finden, in denen vom zweiten Elohisten der Faden der Erzählung fortgesponnen wird, ohne dass er vorher erzählt hätte. So fehlt bereits der Anfang seines Berichtes; er beginnt erst Genes. XX; Josua XXIV aber erinnert er an frühere Geschichten; daher ist für diesen und ähnliche Fälle anzunehmen, dass die Bearbeiter die in den Zusammenhang des zweiten Elohisten gehörigen Stücke ausgelassen haben, und das zeigt auch der jetzige Charakter von cap. XII—XIX. Man hat im XII., XIII., XVI. und XIX. cap. einzelne Verse entdeckt, die der Elohimsquelle angehören und dennoch im Strom der jehovistischen Relation schwimmen, ein Verhältnis, welches sich nur erklärt, wenn der Verfasser der Elohimsquelle das eigentlich Historische der älteren Quelle, also des zweiten Elohisten, in stark abgekürzter Form mitteilte, aber der spätere Bearbeiter, der Jehovist, diese zu kurze Darstellung aus der älteren Relation in zarter Rücksicht gegen den Text der Elohimsquelle vervollständigte. Dann dürfen wir also voraussetzen, dass der zweite Elohist jenen Inhalt, die Wanderung Abrahams, ebenfalls erzählte, sein Bericht aber später als nicht opportun ausgelassen ward. Auch sonst finden sich kleine Lücken in der Relation des zweiten Elohisten. Jakobs Wanderung nach Mesopotamien ist von ihm als Flucht betrachtet, aber als solche nicht motiviert; denn der Jehovist nur hat in unserm Text die vollständige Erzählung von jener Flucht, während der Verfasser der Elohimsquelle ein ganz anderes Motiv gibt, indem er Jakob auf den Rat seines Vaters nach Mesopotamien ziehen lässt, damit er sich dort vermähle. Aus demselben Grunde musste nun aber die Elohimsquelle den vom zweiten Elohisten ursprünglich als Motiv erwähnten Streit zwischen Jakob und Esau fortlassen, und erst der Jehovist ergänzte diese Lücke. Ähnlichen Erscheinungen begegnen wir im Exodus beim Auszug des Volkes und schon cap. III bei der Erzählung vom feurigen Dornbusch; auch der Abschnitt XIII, 17—22 kann hierher gerechnet werden, und der Durchzug durch das Schilfmeer ist gleichfalls nur lückenhaft in der ältesten Relation erhalten durch XIV, 5—7 und 19 f., weil die Elohimsquelle jene Geschichte mit Umgestaltungen in ihrer Weise erzählte.

2. Die priesterliche Elohimsquelle setzt Bekanntschaft mit dem zweiten Elohisten, dagegen keine solche mit dem Jehovisten voraus. In der Genesis könnte dies Verhältnis zweifelhaft scheinen; wenn man jedoch durch die folgenden Bücher des Pentateuchs belehrt ist, besonders durch das zweite und vierte und durch das Buch Josua, so beurteilt man auch die Erscheinungen in der Genesis anders und erkennt alsdann auch in diesem Buche die Benutzung jener älteren Schrift von seiten des priesterlichen Verfassers an. Dass dieselbe thatsächlich vorausgesetzt werden muss, zeigt sich bei unbefangener Betrachtung schon in den abgekürzten Erzählungselementen der Elohimsquelle XII, 5 und 9; XIII, 5, 6; XVI, 3, 15, 16; XIX, 29; XXI, 1b—5; denn das sind nach der richtigen Ausscheidung Hupfelds die elohistischen Verse, welche der priesterliche Schriftsteller an die Stelle der älteren Darstellung setzte, worauf dann der Jehovist diese erneute, ohne doch die Worte der Elohimsquelle verloren gehen zu lassen. Den Charakter einer Umbildung der Tradition zeigt die Motivierung der Wanderung Jakobs nach Mesopotamien, XXVI, 34, 35; XXVII, 46; XXVIII, 1—9. Dann aber finden sich auch Einschaltungen in den Text des älteren Verfassers, so XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9—15; im XLVII. cap. 7—11, 27 u. 28, wo Joseph seinen Vater dem Könige vorstellt, wird das Lebensalter Jakobs angegeben, was mit der durchgeführten Chronologie der Elohimsquelle zusammenhängt; ebenso ist XLVIII, 3—7, die Adoption von Ephraim und Manasse, ein Einschiebsel, eine Erklärung der Elohimsquelle, und auch XLIX, 29—33; L, 12—13, der Auftrag Jakobs, ihn in der Höhle Machpela zu begraben, und die Erfüllung desselben, ist hierher zu stellen, alles Elemente, welche Glossen für einen bereits überlieferten Text bilden, aber nicht den Charakter einer Grundschrift tragen. Noch deutlicher wird dies Verhältnis im Exodus. Schon in den ersten elf Kapiteln lässt sich die Darstellung des zweiten Elohisten als Grundlage des Ganzen erkennen, welche nachmals nur erweitert worden ist; der priesterliche Verfasser schiebt nämlich I, 1—7, dann 13—14 und II, 23b—25 ein, und er muss den Grundfaden der Erzählung des zweiten Elohisten aufgenommen haben, da seine Elemente keine Geschichte bilden, bricht ihn aber im II. cap. mit den Worten ab וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־כְּנָעַן. Sodann erzählt fünf Plagen der zweite Elohist, fünf die Elohimsquelle; beide erzählen die Verwandlung des Was-

sers in Blut, VII, 14—18 und 19—22, erst der zweite Elohist, dann der Priester mit Modifikationen, da er Aaron bei dem Wunder thätig sein lassen will; aber er entlehnt nun v. 21 u. 22 aus 17 u. 18, wonach er den Bericht der älteren Darstellung gekannt haben muss. Im XVI. cap., welches vom priesterlichen Elohisten geschrieben ist, antecipiert dieser v. 34 bereits den Dekalog, indem verordnet wird, dass ein Gefäss mit Manna לִפְנֵי הָעֵדֻת aufbewahrt werden soll. Auch der Verfasser von Exod. XXV—XXXI und XXXV—XL, wiederum der priesterliche Elohist, setzt offenbar die andere Relation, nämlich XIX—XXIV und XXXII—XXXIV, soweit die Momente im einzelnen hier vom zweiten Elohisten herrühren, voraus: deutlich ist sein Text als eine grosse Einschaltung zu erkennen, da er durch ihn den Zusammenhang stört: dass aber hier kein späterer Redaktor anzunehmen ist, folgt aus einzelnen Sätzen, welche der priesterliche Verfasser eben selbst zu dem anderen Texte hinzugefügt hat; beim Hinaufsteigen Moses auf den Berg ergänzt er den Bericht durch XXIV, 16—18a und beim Hinabsteigen durch XXXII, 15b—16, ebenso schiebt er beim zweiten Verweilen Moses auf dem Sinai XXXIV, 25—35 ein. Er muss also den Text vor sich gehabt haben und hat ihn dann nur bearbeitet. Auch die historischen Teile des zweiten Elohisten im Buch Numeri setzt der Verfasser der Elohimsquelle voraus, so cap. XIII u. XIV die Geschichte von den Kundschaftern, welche er jedoch verändert. Sodann nimmt der priesterliche Schriftsteller einen Teil von cap. XXI, in welchem die Kriege gegen Sihon, den König der Amoriter, und gegen Og, den König von Basan, erzählt werden, aus der andern Relation in sein Stationenverzeichnis, XXXIII, 40 ff., was aber auch eine Glosse sein kann. Ebenso setzt endlich die Elohimsquelle im Buch Josua die historischen Berichte eines älteren Schriftstellers voraus und ergänzt dieselben oft unpassend. So wird im V. cap. die Feier des Passahs eingeschoben; nun war aber die Beschneidung des ganzen Volkes vorangegangen, die man während der Wüstenzüge unterlassen hatte, das Volk musste also krank sein. Ferner aber setzen die priesterlichen Einschaltungen von der Verteilung des Landes die Eroberung desselben voraus, und diese erzählt uns der zweite Elohist. — Kannte nun also der Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle den Bericht des zweiten Elohisten, so entsteht die andere Frage, wie viel von demselben er in seine Darstellung aufnahm. Die Er-

wähnung der kleineren Stiftshütte vor dem Lager liess er gewiss aus, aber der Jehovist fügte sie wieder ein, und ähnlich geschah es wohl auch mit anderen Stücken; denn selbst die Geschichte Bileams scheint diesen Charakter zu haben; indessen konnte ja auch der priesterliche Verfasser selbst wohl einzelnes stehen lassen, wenn es auch mit seiner Anschauung nicht ganz harmonierte. — Alle Elemente, welche nach dem eigenen Zusammenhang des Berichtes des zweiten Elohisten nicht gut fehlen können, müssen als ursprünglich geschrieben angesehen werden. Ausgelassen hat davon nur der priesterliche Elohist, wieder eingefügt dagegen der Jehovist; deswegen aber ist es z. B. unklar, ob die Geschichte Genes. XX, wo Sara in den Harem des Abimelech kommt, stehen geblieben oder nachträglich wieder eingeschaltet ist, und denselben Fall haben wir dann anderwärts, etwa bei der Erzählung von der Offenbarung Gottes im feurigen Busch.

3. Der Jehovist schonte die Elohimsquelle, stellte aber den Bericht des zweiten Elohisten wieder her oder ergänzte ihn in eigener Weise. Dass er den zweiten Elohisten kannte, ist leicht zu zeigen und folgt aus den kleineren oder grösseren Einschaltungen, die er in dessen Text macht; so fügt er Genes. XX das Ende des 17. und den 18. Vers hinzu, und ebenso schrieb er XXII, 14—18, 20—24, um die Verheissungen zu wiederholen und darauf hinzuweisen, dass der in Rede stehende Ort Jerusalem sei, der Ort, wo später der Tempel stand; das zeigte aber schon die Bezeichnung als אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה v. 2, als Land, wo die Propheten Gesichte haben. Auch XXVIII, 13—15, 16b, 19, 21b fügt er seine Verheissungen hinzu, und die Stücke XXX, 14—16, 24b, 25—43; XXXI, 3, 48b, 49; XXXVII, 25--28a; XLIII, 3—10; XLVI, 28; XLVII, 13—26, 29—31; L, 4—11 zeigen uns sämtlich die jehovistische Bearbeitung des zweiten Elohisten. Er gibt aber auch den Sagenstoff dieses Referenten in eigener Weise in den capp. XII, XIII, XVI, XXVII, XXIX, XXXII und XXXIX und vervollständigt ihn Num. XXI durch Citate aus dem Buch der Kriege Jahvehs, welches nur er anführt. — Auch dass er die Elohimsquelle kannte, ist nicht schwer zu beweisen; denn das zeigt schon die Anknüpfung seiner Schöpfungsgeschichte an die des priesterlichen Verfassers in Genes. II, 4b, und ebenso bekunden es die vielfachen Einschaltungen in den Text, so V, 28 u. 29 die Etymologie des Namens Noah, dann die Aufnahme der kurzen histo-

rischen Auszüge des Elohisten im XII. und XVI. cap., ferner die Beobachtung des durch den priesterlichen Schriftsteller gegebenen Zusammenhanges bei der Verheissung Isaaks, c. XVII u. XVIII. Er nimmt die Sage von dem Erbbegräbnis in der Höhle zu Machpela auf und gibt Exod. III—V einen Ausgleich der abweichenden Sagen des zweiten Elohisten und der Elohimsquelle, da der älteste Verfasser den Stab und die Wunderkraft Mose, die andere Relation dagegen dem Aaron beilegt. Ebenso erkennt man beim Durchzuge durch das rote Meer, c. XIV, und nicht minder in der Erzählung von den Kundschaftern, Num. XIII u. XIV, die Bearbeitung des Jehovisten, der auch in seine Darstellung des Festes der Mazzoth das des Passahs aus der Elohimsquelle aufnimmt; denn der zweite Elohist kennt nur das Fest der ungesäuerten Brote, während der Jehovist beide Feste vereint.

Nimmt man nun an, dass die ursprünglich selbständigen Relationen erst später zusammengestellt wurden, so muss man notwendig auch voraussetzen, dass alle drei Referenten vollständige Bücher über denselben Gegenstand geschrieben haben, die dann nachmals kompiliert wurden. Aber eine solche Mehrheit ist höchst unwahrscheinlich, wenn der folgende Verfasser seine Vorgänger kannte, wie wir gezeigt haben, dass es der Fall ist, und wie es in dem kleinen Gelehrtenkreise Jerusalems auch kaum anders denkbar ist, zumal aber wenn, wie wir beweisen werden, die Relationen nur etwa fünfzig Jahr aus einander fallen.

4. Dass der Deuteronomiker die drei Berichte, auch die Einschaltung Levit. XVII—XXVI gekannt habe, wird jetzt von allen unbefangenen Kritikern zugestanden und ist gegen Graf besonders durch Riehm, Stud. u. Krit. 1848, verteidigt worden. Es lässt sich dies durch die Beziehungen auf frühere Stücke zeigen, beim Buche Josua aber direkt, da der Deuteronomiker den ältesten Text des zweiten Elohisten und der Elohimsquelle verarbeitete und durch Zusätze vermehrte.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung wird es uns nun im folgenden nicht schwer werden auszuscheiden, was jedem einzelnen der pentateuchischen Schriftsteller angehört.

§ 88.

Genesis.

Genes. I—II, 4a gehört der priesterlichen Elohimsquelle an, wie alle Kritiker zugestehen; denn das beweist zunächst die Sprache; es finden sich hier die schon aufgezählten elohistischen Elemente; der Stil ist breit und tautologisch; am Ende jedes einzelnen Tagewerkes folgen dieselben Worte וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם – – –, ebenso wiederholt sich die Phrase וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב, auch וַיְהִי־כֵן; רָבָה und פָּרָה finden wir zusammengestellt v. 22, 28, זָכָר וּנְקֵבָה v. 27. Ferner sprechen aber für die elohistische Abfassung die Differenzen der Momente mit der Darstellung des Jehovisten und endlich auch der priesterliche Charakter des Stückes; denn die ganze Erzählung gipfelt in der Heiligung des Sabbaths. Übrigens hat nur der Elohist eine Schöpfung als Sechstagewerk, kein anderer Schriftsteller des alten Testamentes, doch wird seine Darstellung Exod. XX vom Jehovisten, der hier als Bearbeiter erscheint, zur Begründung des Gebotes der Sabbathruhe benutzt. — Der Abschnitt ist uns höchst wahrscheinlich in ursprünglicher Gestalt überliefert, nur eine Überschrift fehlt gegen die sonstige Gewohnheit der Elohimsquelle, welche ihre Stücke gern mit den Worten אֵלֶּה תוֹלְדוֹת beginnt, cf. cap. V, VI, XXV, XXXVII. Nun finden wir aber einen Satz, der einer elohistischen Überschrift entspricht, in II, 4 אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. Diese Formel, welche jetzt eine Unterschrift oder einen Übergang zum folgenden bildet, kann ersteres nicht wohl sein, da eine Unterschrift in dieser Form gegen alle Analogie wäre; die Worte gehören vielmehr als Überschrift in den Anfang, so dass die Bibel eigentlich begann: אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃. Der Jehovist wollte aber für seine Erzählung einen Übergang haben, um so im II. cap. leichter seine Darstellung einzelner Schöpfungsmomente anknüpfen zu können, und rückte daher jene Worte aus ihrer ursprünglichen Stellung.

Genes. II, 4b —IV, 26 gehört dem Jehovisten an, wie die Sprache zeigt; dazu kommt dann aber im Vergleich zu cap. I die Differenz in der Reihenfolge der Schöpfungsakte als Zeugnis für den jehovistischen Ursprung des Stückes; auch wird das Weib nicht mit dem Manne zugleich, sondern aus dessen Rippe geschaffen,

und das goldene Zeitalter geht frühe durch den Genuss vom Baume der Erkenntnis, durch die Entwicklung der freien Selbstbestimmung des Menschen, der Willkür, zu Ende. Eigentümlich ist nur der Gebrauch der Gottesnamen יְהוָה אֱלֹהִים, eine Zusammenstellung, welche später nicht mehr vorkommt, sich aber daraus erklärt, dass der Schriftsteller hier im Anfang die Identität des in der vorigen Quelle אלהים genannten Gottes mit seinem יהוה ausdrücken wollte. Man darf aus diesem Zusammenhange nichts ausscheiden; Böhmer hat es freilich zu thun versucht, doch liegen seiner Trennung Missverständnisse zugrunde. Cap. II u. III bilden ein Ganzes, und das IV. cap. schliesst sich unmittelbar daran an, gehört ebenfalls zur jehovistischen Relation und zeigt die Verschlimmerung der Welt und namentlich der Menschheit in rascher Folge. Dass nun der Jehovist die Elohimsquelle kannte und ergänzte, geht hervor aus seiner Benutzung ihrer Überschrift für den Zusammenhang beider Schilderungen wie auch daraus, dass IV, 26 der Jehovist den Seth einführt, welcher nach der Elohimsquelle V, 3 der Erstgeborene Adams, nach dem Jehovisten dagegen ein Ersatz für Abel ist, welchen Kain erschlug; die Elohimsquelle kennt nun Kain und Abel nicht, dagegen der Jehovist kennt ihren Seth; v. 26 ist aber jehovistisch, wie die Formel קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה anzeigt; IV, 8 fehlen die Worte: נֵלְכָה הַשָּׂדֶה in unserm Text.

Genes. V. Die Genealogieen der Erstgeborenen von Adam bis Noah, zehn Generationen, bilden eine summarische Darstellung des goldenen Weltalters, welches der Verfasser durch die hohen Lebensalter der Patriarchen ausdrückt, ganz der Durchführung seiner Chronologie folgend; denn das Kapitel gehört, wie auch die Sprache zeigt, der priesterlichen Relation an; stets finden wir hier vom Zeugen des Vaters die Form הוֹלִיד, während der Jehovist IV, 18 ff. יָלַד gebrauchte. Nur auf einen Vers ist man längst aufmerksam geworden; v. 29 nämlich gibt uns eine Erklärung des Namens Noah; schon dieser Inhalt spricht dafür, ihn dem Jehovisten zuzuweisen, mehr noch zwingt uns jedoch der Zusammenhang dazu; denn im IV. cap. war in der jehovistischen Quelle die Erde verflucht, und cap. IX tröstet alsdann nach demselben Verfasser Noah die Ackerbauer durch Erfindung des Weinbaus; v. 29 aber steht mit dieser Anschauung im engsten Konnex. Das Kapitel beginnt mit der elohistischen Überschrift זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם.

Es folgt nun die Flutsage und zwar zunächst die Vorberei-

tung des Ereignisses selbst. Genes. VI, 1—8 ist jehovistisch und führt in ganz eigentümlicher Anschauung ein Riesengeschlecht ein, welches hervorgegangen ist aus einer Verbindung der Engel, der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, mit den menschlichen Weibern, den בְּנוֹת הָאָדָם, woher auch die übermenschliche Kraft dieser נְפִילִים, d. h. der Ausserordentlichen, a rad. פלה, stammt. Eine solche Art von Riesen kennt im ganzen alten Testament nur der Jehovist, wenn gleich auch in der Elohimsquelle Riesen erwähnt werden; so sind ja z. B. die Ureinwohner Kanaans bei dem priesterlichen Verfasser als Riesen dargestellt, als רְפָאִים, als Recken, er nennt auch עֲנָקִים, die בְּנֵי עֲנָק, die mit langem Halse, aber alle diese sind nicht so wunderbaren Ursprungs und treten erst später auf; der Jehovist erwähnt seine Riesen vor der Flut; sie wurden also durch dieselbe vertilgt, und es nützt ihm folglich diese frühzeitige Einführung derselben nicht einmal, wenn er sie später nennen will. Alsdann wird bei diesem Erzähler das menschliche Leben wegen der Sündhaftigkeit auf 120 Jahre herabgesetzt, während die Elohimsquelle von einer derartigen Einschränkung nichts weiss und das Leben auch nach der Flut noch länger währen lässt. Von jehovistischen Elementen der Sprache finden wir אֲדָמָה in der Bedeutung von orbis terrarum v. 1 und 7, רק v. 5. — Der priesterliche Elohist, welchem Genes. VI, 9—22 angehört, beginnt mit אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ; er motiviert die Sintflut und erzählt in einer klaren, sehr einfachen Darstellung; er beschreibt die Arche und ihren Inhalt, schildert den Verlauf nach Monaten und Tagen und schliesst das Ganze nach Ablauf eines Sonnenjahres, d. h. des Mondjahres mit den nötigen Schalttagen. Zu seinem Sprachgebrauch gehören die Formen וַיּוֹלֶד v. 10, הֵקִים בְּרִית v. 18, זָכָר וּנְקֵבָה v. 19.

In Genes. VII—IX gehört der Faden der Erzählung von der Sintflut der Elohimsquelle, aber der Jehovist hat zunächst im VII. cap. allerlei Ergänzungen gemacht; es gehört ihm an VII, 1—10, 12, 16b—17, 22—23. Nach diesen jehovistischen Versen werden reine und unreine Tiere geschieden und von den reinen je sieben Paare erhalten, da sie gleich nachher zum Opfer dienen müssen. Der Verfasser rechnet ferner nach runden Zahlen, z. B. sieben Tage v. 4. vierzig Tage v. 4, v. 17, und gerät dadurch in Widerspruch mit der Elohimsquelle, fügt ausserdem aber auch einzelne Momente hinzu, wie die Aussendungen des Raben und der Taube, welche der Elohimsquelle fehlen. Endlich ist der Schluss des

Ganzen in beiden Relationen verschieden dargestellt; die Elohimsquelle gibt VIII, 1—5, 13a, 14—19, der Jehovist dagegen fügt ein 6—12, 13b, 20—22. Von sprachlichen Elementen zeugt zunächst אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ VII, 2 für den Jehovisten; v. 3 entlehnt er זָכָר וּנְקֵבָה aus dem Sprachgebrauch der Elohimsquelle, cf. v. 9; der Elohist nennt das Fenster צֹהַר wie VI, 16, der Jehovist aber חַלּוֹן, und beide weichen im Gebrauch von אֶרֶץ und אֲדָמָה ab; der Elohist zählt ferner die Monate nach ihrer Ordnung VII, 11; VIII, 4 u. 5. Auch die nächste Folge der Flut ist in beiden Relationen eine andere; der Jehovist gibt VIII, 20—22 als erste That Noahs ein Dankopfer, dessen lieblicher Geruch zu Jahveh emporsteigt, so dass er beschliesst, keine Sintflut mehr eintreten zu lassen; dagegen beim priesterlichen Elohisten folgt IX, 1—17 der Bund Gottes mit Noah; es wird jetzt der Fleischgenuss gestattet, nur soll man das Blut nicht essen und keinen Totschlag an Menschen begehen. Der Elohimsquelle gehört dann noch die Angabe der Lebensdauer, IX, 28, 29, in den gewöhnlichen elohistischen Ausdrükken, während der Jehovist v. 18—27 die Erfindung des Weinbaus, die er bereits V, 29 angedeutet hatte, einschaltet, welche dann den Ursprung der Ammoniter und Moabiter im Gefolge hat: Kanaan wird verflucht, ein Knecht aller Knechte zu sein, was natürlich auf die Einwohner des Landes Kanaan zu beziehen ist, die durch den Stammvater repräsentiert werden. Priesterlich elohistischer Sprachgebrauch ist פְּרוּ וּרְבוּ IX, 1, 7; הֵקִים בְּרִית v. 9, 11, 17; נָתַן בְּרִית v. 12; בְּרִית עוֹלָם v. 16; לְדֹרֹת עוֹלָם v. 12.

Genes. X gibt die Völkertafel, in welcher alle Geschlechter der Erde an Sem, Ham und Japheth, die Söhne Noahs, angeschlossen werden. Einige Kritiker legen diese wichtige Urkunde der Grundschrift bei und behaupten nur, es finde eine Einschaltung, nämlich die der Sage von Nimrod, v. 8—12, statt; wenn man diese aussondere, so sei das Ganze als elohistisch anzusehen und gehöre in den Plan der Elohimsquelle. Aber diese Meinung ist irrig; die Elohimsquelle beschränkt sich auf die Reihe der Erstgeborenen, und nur bei den Nachkommen Abrahams gibt sie auch für die Seitenlinien Genealogieen, da dieselben oft Bedeutung für den Zusammenhang der kanaanitischen Völkerstämme haben. Dass aber die Elohimsquelle dies Stück, dessen Überschrift der Jehovist nachahmt, nicht enthalten habe, geht aufs bestimmteste aus dem Gebrauch des Wortes יָלַד v. 8, 13, 15 u. s. w. hervor und

aus dem Umstand, dass die Aufstellung der Semiten, wo sie die Hebräer berührt, von der in cap. XI von Noah bis Therah gegebenen abweicht. Aus diesen Gründen haben andere das X. cap. mit Recht dem Jehovisten beigelegt.

In Genes. XI fährt zunächst der Verfasser des X. cap. v. 1—9 fort: er erzählt da vom Turm zu Babel und von der Verwirrung der Sprachen, infolge deren sich die Völker zerstreuen, gibt also eine Fortsetzung und Ergänzung zu cap. X: dann aber folgt v. 10—32 die elohistische Genealogie von Noah bis Therah und Abram, ganz in der Weise von cap. V und abweichend von cap. X; cf. וַיּוֹלֶד v. 10, 12 ff.; אֵלֶּה תּוֹלְדֹת v. 10, 27.

In der nun folgenden Geschichte der Patriarchen fehlt die in der Elohimsquelle übliche Überschrift, also etwa אֵלֶּה תּוֹלְדֹת אַבְרָם, da der ganze Anfang der Geschichte Abrahams aus der Elohimsquelle vom Jehovisten weggelassen und durch andere Elemente ersetzt ist. — Im Verlauf dieses Abschnittes machen sich nun alsbald drei Relationen neben einander bemerkbar, und die Quelle, welche bis jetzt Grundschrift war, die priesterliche Schrift, verliert diesen Charakter zum Teil, sofern eine andere Elohimsquelle selbständig eintritt, die von der priesterlichen Relation mehrfach vorausgesetzt und ergänzt wird. Freilich haben viele, ja die meisten Kritiker der Elohimsquelle, weil sie von Genes. I—XI thatsächlich als Grundschrift erscheint, diese Bedeutung auch in dem Abschnitt c. XII—L wahren wollen, aber sie haben dies nur durch künstliche Ausscheidungen vermocht, für welche die Sprache vielfach gar nicht als Beleg herangezogen werden kann. Hupfeld verfuhr ziemlich vorsichtig und schnitt in den ersten Kapiteln nur einige Verse heraus, andere aber, z. B. Knobel, führten die Ansicht, dass die Elohimsquelle Grundschrift bleibe, weiter aus, und das ist unthunlich: vielmehr verliert die Relation des priesterlichen Verfassers von jetzt an diese Rolle, und es tritt dafür von cap. XX eine andere Schrift ein, welche den Faden der Erzählung nicht bloss durch die Genesis, sondern auch durch die übrigen Bücher des Pentateuchs und sogar noch durch das Buch Josua fortführt. Diese zweite elohistische Schrift nennt man gewöhnlich die Relation des „zweiten“ Elohisten, da ihr Verfasser, obgleich älter als der priesterliche Berichterstatter, doch erst später von den Kritikern entdeckt wurde. Auch er gebraucht nur אֱלֹהִים oder אֵל שַׁדַּי oder auch in dichterischen Stellen, wie in den

Orakeln des Bileam, nur שדי. Er tritt jetzt als eigentlicher Hauptreferent auf, und wir finden die Erscheinung, dass sowohl der Verfasser der Elohimsquelle als auch der Jehovist diesen zweiten Elohisten durch Zusätze glossieren, während letzterer niemals dergleichen glossenartige Zusätze gegeben hat.

Genes. XII rührt in seiner gegenwärtigen Gestalt vom Jehovisten her; es schildert Abrams Zug nach Kanaan, zuletzt seinen Aufenthalt in Ägypten. Die Elohimsquelle erscheint erst wieder cap. XVII im Zusammenhange, aber sie muss doch auch hier Abrams Wanderung mit Sarai und Lot erzählt haben, und diese findet sich nun erwähnt in XII, 5, einem Verse, der auch sprachlich betrachtet, man vergleiche nur XI, 31, offenbar ein Teil der Elohimsquelle war, wie Hupfeld richtig bemerkte; vielleicht gehörte dieser Relation dann aber auch v. 9—10 an; der Jehovist fügte diese Stücke, Auszüge des Priesters aus der Darstellung des zweiten Elohisten, dessen Bericht notwendig ursprünglich mit dem Auszug Abrams aus Mesopotamien begonnen haben muss, dem vollständigeren Wortlaut ein, den er selbst, ebenfalls dem ältesten Referenten folgend, uns überlieferte. Jehovistische Elemente sind übrigens אדמה v. 3, קרא בשם יהוה v. 8, Zeichen des nachmosaischen Ursprungs ist v. 6 b, vom Standpunkt Palästinas zeugt מִיָּם־מִקֶּדֶם v. 8 und נֶגֶב v. 9.

Im XIII. cap., welches ebenfalls vom Jehovisten herrührt und in unmittelbarem Zusammenhang mit cap. XII steht, muss wiederum einiges, was zum Grundfaden der Elohimsquelle durchaus nötig war, dieser angehören, und in v. 5 und 6 finden sich auch der Sprache nach elohistische Momente; so ist לֹא־נָשָׂא אֹתָם v. 6 ein ganz üblicher Ausdruck der Elohimsquelle, welcher wie die beiden genannten Verse vielleicht auch v. 11 u. 12 beigelegt werden darf. Jehovistisch ist namentlich der Gebrauch von פרד v. 9, 11 u. 14.

Genes. XIV ist ein ganz eigentümlicher Zusatz, das fremdartigste Element im ganzen Pentateuch; es erinnert der Einkleidung nach an die alten Königsgeschichten, doch ist der Schein der Altertümlichkeit, den es geflissentlich sucht, nicht echt, sondern in einer späteren Zeit nachgebildet; die Urvölker, die es erwähnt, finden sich auch Deut. II; Abram verfolgt die abziehenden Könige bis Dan an der Nordgrenze Palästinas; diesen Namen führte jedoch die betreffende Stadt erst seit der Richterperiode, während

sie früher Lais hiess, vgl. Judic. XVIII. Dann ist ferner als Sitz des Priesterkönigs Melchisedek Salem genannt, und das ist eine verblümte Bezeichnung für Jerusalem; denn das Königsthal lag bei der Stadt, cf. v. 17, und der König von Sodom zog bis dahin Abram entgegen; den Namen Jerusalem aber, auf welchen hier durch Salem angespielt wird, führte die Stadt erst seit David, und der älteste Erzähler kennt in der betreffenden Gegend überhaupt noch keine Stadt. Der Verfasser von Genes. XIV personificiert nicht bloss in genealogischer Reihe Ortsnamen, — denn das thun auch die anderen Berichterstatter, — sondern führt Mamre (d. i. der älteste Name für die Bundesstadt Hebron) und Eskol in Juda als Personen ein, und seine ganze Anschauung ist nach dem geschichtlichen Verhältnis des Reiches Juda zu den Assyrern etwa unter Sanherib gebildet. Ausserdem aber finden sich auch so viele sprachliche Eigentümlichkeiten in diesem Stück, dass man auf einen neuen Verfasser schliessen muss, von welchem sonst nichts im ganzen alten Testament erhalten ist; so sagt nur er חֲנִיכָיו, seine „Eingeweihten“, d. i. die geübten Knechte Abrams, und gebraucht allein הָרִיק vom Ausziehen der bewaffneten Scharen, während das Verbum sonst das Zücken des Schwertes bezeichnet, קָנָה bedeutet hier das göttliche Schaffen, sonst anschaffen, kurz, das XIV. cap. bildet eine ganz heterogene Einschaltung, wird durch den Zusammenhang nicht verlangt, ist aber geschrieben, als die übrige Erzählung bereits gegeben war, da es an dieselbe anknüpft, und keineswegs uralt, wie von einigen Kritikern behauptet wurde.

Genes. XV schildert den Bund Jahvehs mit Abram nach der Darstellung des Jehovisten und bildet eine Parallele zum XVII. cap., wo derselbe Inhalt von der Elohimsquelle gegeben ist. Das XV. cap., weil eine Ergänzung, ist nicht vollständig in Hinsicht der Momente des Bundes und verweilt vorzugsweise bei der zukünftigen Geschichte des Volkes, besonders bei den vierhundert Jahren des Aufenthaltes in Ägypten, kannte also diese Zahl aus dem Exodus, dann bei der Befreiung von dem fremdländischen Druck und bei der Eroberung Kanaans. Auf den Jehovisten als Verfasser führt der Gebrauch von יהוה, die Art der Verheissungen und die ihm eigentümliche Aufzählung der kanaanitischen Volksstämme.

Genes. XVI, Ismaels Geburt, die Flucht und Rückkehr der

Hagar, gehört in dieser Gestalt dem Jehovisten an, aber einzelne Verse müssen doch auch hier wieder der Elohimsquelle vindiciert werden; denn da sie im XVII. cap. Ismaels Geburt voraussetzt, muss sie dieselbe erzählt haben, und zwar geschah dies in den Versen 3, 15 und 16. Sarai gibt ihre Magd Hagar dem Abram zum Kebsweibe, und diese gebiert ihm den Ismael.

Genes. XVII stellt den Bund Gottes mit Abram in elohistischer Weise dar bis auf ein Wort in v. 1, wo für יהוה das ursprüngliche אלהים wieder einzusetzen ist, aber der Anfang der einzelnen Stücke ist oft vom Überarbeiter in dieser Weise geändert worden, um den Zusammenhang fliessender zu machen. Der Bundesschluss ist hier ausführlich mit seinen Verheissungen und Bedingungen erzählt, aber am längsten verweilt der Verfasser seinem priesterlichen Charakter gemäss beim Bundeszeichen, bei der Beschneidung, für welche hier auch das ursprüngliche Gesetz gegeben ist. Man hat öfter diese priesterliche Elohimsquelle wegen ihrer reineren Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen gerühmt, so besonders Knobel; sie kennt keine Altäre an verschiedenen Orten, sondern hält die Einheit des Kultus auch äusserlich fest; sie kennt keine Opfer der Patriarchen, keine Engelerscheinungen, sondern Gott tritt selbst auf, gibt selbst seine Verheissungen und legt selbst seine Bedingungen auf, indem er als Bundeszeichen die Beschneidung einführt. Das alles ist richtig: Engel finden sich in der Elohimsquelle allerdings nicht; aber ist es eine gröbere Anschauung, wenn eine sinnlich sichtbare Erscheinung Gottes, d. h. ein Engel, auftritt, der oft sogar bloss vom Himmel herabruft, oder in einem Symbol, also verhüllt erscheint, oder wenn in der Elohimsquelle Gott nun persönlich eingeführt wird und, wenn er ausgeredet hat, ebenso persönlich wieder auffährt? Dass aber ferner die Elohimsquelle, welche das Leben der Patriarchen doch schon als ein mehr ansässiges betrachtet, hier noch keine Opfer und keine Altäre erwähnt, hat seinen guten Grund; denn nach der priesterlichen Anschauung, die sie ja vertritt, ist nur ein Altar für Brandopfer legitim, und von diesem Standpunkte aus fehlen hier also die Altäre, während der zweite Elohist und der Jehovist dieselben, dem Nomadenleben angemessen, ohne Anstoss daran zu nehmen, erwähnen und der älteste Referent, wie wir sehen werden, sogar ein bestimmtes Gesetz für dieselben gibt.

Genes. XVIII und XIX sind eng mit einander verknüpft;

die Kapitel erzählen den Besuch Jahvehs bei Abraham, die Verkündigung der Geburt Isaaks, der schon cap. XVII in elohistischer Darstellung verheissen war, die Drohung gegen Sodom, die Fürbitte Abrahams und den Untergang von Sodom und Gomorra. Das XVIII. cap. hat einen echt mythologischen Charakter: Gott selbst kehrt mit zwei Begleitern wie ein Mensch bei Abraham ein, wird gastlich bewirtet, und die Engel gehen dann in Gestalt von Reisenden nach Sodom, aber nur sie, während Jahveh bei Abraham bleibt, da er inmitten einer Verworfenheit, wie sie in den beiden Städten herrschte, vom Verfasser nicht gedacht werden kann; als jedoch die Männer den Lot wegführen, gibt sich der eine von ihnen wieder als Gott zu erkennen. Dann ist die Flucht Lots aus Zoar und der Ursprung der Moabiter und Ammoniter aus Lots blutschänderischer Verbindung mit seinen Töchtern angeknüpft. Beide Kapitel sind offenbar jehovistisch, und nur im XIX. cap. haben bereits Astruc und Eichhorn den 29. Vers als elohistisch betrachtet; dafür sprechen u. a. אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, XVIII, 3, cf. XIX, 18, כִּי־עַל־כֵּן XVIII, 5 und XIX, 8, לָמָּה זֶה XVIII, 13, אֲדָמָה XIX, 25, dagegen אֱלֹהִים XIX, 29.

Mit cap. XX tritt ein anderer Erzähler auf und zwar in einer Form, die notwendig darauf schliessen lässt, dass er ursprünglich in seiner Relation auch schon Früheres berichtet hatte; denn der Abschnitt beginnt: „Und es brach Abraham von dort auf nach dem Lande gen Süden und wohnte zwischen Kades und Sur“; das setzt offenbar eine andere Erzählung voraus. Aus Josua XXIV, wo die Rede von der ältesten Zeit her ausholt, sehen wir nun, dass dieser Erzähler höchst wahrscheinlich mit dem Zuge Abrahams aus Mesopotamien begann, da er in jener seiner Ermahnungsrede mit diesem Factum anfängt. Von der Urzeit dagegen hatte er wohl nichts berichtet, da er einen historischen Zweck im Auge hat. Die Darstellung des XX. cap. ist in mehrfacher Hinsicht von der der beiden anderen Berichterstatter verschieden, die Erzählung im ganzen kürzer, einfacher, aber selbständig und ausgestattet mit den bereits angeführten sprachlichen Elementen des zweiten Elohisten; so finden wir v. 13 die Konstruktion von אלהים mit dem Pluralis verbi, welche uns bei unbefangener Betrachtung des althebräischen Kultus unbedingt als die ursprüngliche erscheinen muss; wir finden ferner die Ausdrücke יִרְאַת אֱלֹהִים v. 11 und וַיִּירְאוּ v. 8, Abraham wird v. 7 נָבִיא, ein Prophet, genannt, eine

Bezeichnung, die jedoch auch die Elohimsquelle Exod. VII, 1 gebraucht, wo sie Mose als Gott und Aaron als den von ihm inspirierten Propheten vor Pharao treten lässt; zur Zeit Salomos selbst war indessen dies Wort noch nicht gebräuchlich, man sagte damals רֹאֶה, cf. I. Sam. IX, 9; da nun hier nicht das ältere, sondern das nach der angeführten Stelle jüngere Wort gebraucht ist, so kann der Verfasser dieser Relation weder vor, noch in der Zeit Salomos gelebt haben. Der Schluss des Kapitels ist jehovistisch, und zwar beginnt der Jehovist v. 17 mit den Worten וְאֶת־אִשְׁתּוֹ; dafür spricht erstens die Anwendung des Gottesnamens יהוה und zweitens das Unpassende der Darstellung; denn dem König war in v. 3 der Tod gedroht, nach dem Bericht von 17b—18 zu urteilen aber scheint besonders eine Strafe über die Weiber verhängt gewesen zu sein, deren Leib Jahveh verschlossen hatte, so dass sie nicht gebären konnten.

Genes. XXI ist im Anfange etwas zusammengesetzt. Der Verfasser der Elohimsquelle nämlich hat v. 1—5 geschrieben, aber nur von der zweiten Hälfte des ersten Verses an; der jehovistische Ergänzer fügte den Anfang וַיהוָה פָּקַד אֶת־שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר hinzu, darauf beginnt die Elohimsquelle וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים לְשָׂרָה; im jetzigen Text steht für das ursprüngliche אלהים das Wort יהוה, da der Jehovist wiederum den Anfang des aufgenommenen Stückes wie in cap. XVII in seiner Weise überarbeitet hat. Vers 6—21 folgt die Erzählung des zweiten Elohisten; er knüpft an die geschehene Geburt an, erzählt von der Entwöhnung Isaaks, von der Vertreibung Ismaels und der Hagar, parallel c. XVI, doch im Gegensatz zu jener Darstellung des Jehovisten so, dass die verstossene Magd nicht zu ihrer Gebieterin zurückkehrt, und erwähnt dann von v. 22 an den Aufenthalt Abrahams in Philistäa bei Abimelech; der Name בְּאֵר שָׁבַע wird hier vom zweiten Elohisten, in cap. XXVI vom Jehovisten erklärt. Zum elohistischen Sprachgebrauch gehört u. a. הַיֶּלֶד v. 8, 14 ff., כָּרַת בְּרִית v. 27, 32. Nur v. 33 ist, wie die Formel קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה beweist, ein jehovistischer Zusatz.

Genes. XXII erzählt die Versuchung Abrahams, Isaak zu opfern, und gehört weder der priesterlichen Schrift an, wie Tuch meint, noch dem Jehovisten, wie Knobel behauptet, sondern vielmehr mit Ausnahme weniger Zusätze dem zweiten Elohisten, dessen Bericht jedoch der Jehovist in etwas glossierte; denn v. 14—18 gibt er einen zweiten Spruch des erschienenen Engels, der gar nicht nötig

ist, und danach als Anhang die Genealogie der aramäischen Verwandten v. 20—24; dass diese aber nicht der Elohimsquelle angehört, zeigt schon das Verbum יָלַד in v. 23. In v. 11 ist der Name יהוה in אֱלֹהִים zu ändern. Die Darstellung des XXII. cap. ist ausserordentlich schön und hat mehrfache Parallelen, aber nur in der Erzählung des zweiten Elohisten, so z. B. Exod. III, wenn man auch hier die späteren Glossen richtig ausscheidet. Der Referent, welcher v. 14—18 hinzufügte, brachte seine gewöhnliche Verheissung an, die er nicht müde wird zu wiederholen, dass nämlich Jahveh den Abraham segnen und mehren werde, dass seine Nachkommen wie die Sterne am Himmel und wie der Sand am Meer sein sollen, und dass sich alle Völker mit ihm segnen werden. Zu beachten ist der Name אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה, Land der Offenbarung, als symbolische Bezeichnung der Gegend von Jerusalem, v. 2, d. h. für die Stadt, wo die Propheten Gesichte haben und Offenbarungen empfangen.

Genes. XXIII gehört nach dem einstimmigen Urteil aller Kritiker vollständig der Elohimsquelle an, cap. XXIV, die Werbung um Rebekka durch Elieser, der Hauptmasse nach dem Jehovisten, dessen sprachliche Eigentümlichkeiten es aufweist, aber merkwürdigerweise schliesst das Kapitel ganz anders, als man nach dem Anfang erwarten sollte. Elieser wird nämlich von Abraham ausgesandt, kehrt jedoch zu Isaak zurück, als ob dieser sein Herr sei. Man kann offenbar nicht annehmen, dass ein Verfasser so gedankenlos gewesen sei, dass er am Schluss den Anfang seiner Erzählung vergessen hätte, und es erklärt sich das Verhältnis beider nur daraus, dass das Ende, v. 61—67, ursprünglich einer andern Relation gehörte, welche die Werbung von Isaak ausgehen liess, und das war dann wahrscheinlich die des zweiten Elohisten. Die Sprache entscheidet hier nichts, da nur wenige charakteristische Formeln in dem Stück enthalten sind; doch der Widerspruch gibt uns hinreichenden Grund zur Trennung[1]).

1) Von Isaak heisst es v. 62 וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי; dies בָּא מִבּוֹא ist durch Hupfeld und Ewald erklärt il vint d'arriver, er war eben gekommen, und dem hinzugefügt, es gebe dafür keine Analogie im Hebräischen; das ist schon richtig; aber מִבּוֹא heisst „aus der Gegend her", also: er kam aus der Gegend von . . .; בְּאֵר לַחַי heisst der lebendige Brunnen, d. i. Quellwasser, und רֹאִי Ansicht, das Ganze also: ein Brunnen, wo Quellwasser zu sehen — aus der Ferne, von den Hügeln, da Quellen nur da vorhanden sind, wo es auch Berge gibt.

Genes. XXV, 1—6, die Erzählung von Abrahams Ehe mit der Ketura, gehört dem Jehovisten an, wie in v. 5 die Form ילד deutlich zeigt; auch stimmt diese Ehe nicht zur Chronologie der Elohimsquelle; denn es ist nach dieser schon ein Wunder, dass Abraham im hohen Lebensalter noch den Isaak zeugt; hier aber schreitet er nach dem Tode der Sara zu einer neuen Ehe und zeugt noch sechs Söhne. Die Absicht der Geschichte liegt auf der Hand; man wollte offenbar noch einige Stämme in genealogischen Zusammenhang bringen und fingierte zu dem Zweck diese Erzählung. In v. 7—12 erzählt die priesterliche Elohimsquelle den Tod und das Begräbnis des Abraham; hier ist beim Tode des Vaters Ismael noch neben Isaak anwesend, während er nach den anderen Relationen längst vertrieben war, indessen sind nach der Darstellungsweise dieses Referenten die Söhne der Patriarchen stets beim Scheiden der Väter zugegen, so z. B. auch Jakob und Esau beim Tode Isaaks. Daran schliesst sich nach dem Bericht derselben Quelle v. 13—18 die Genealogie der zwölf Stämme Ismaels, und darauf folgt mit der besonderen Überschrift ואלה תולדת יצחק, also wiederum nach der Elohimsquelle, eine kurze Erwähnung von Isaaks Vermählung mit Rebekka aus dem Blachfeld Arams, פדן ארם, wie diese Schrift Mesopotamien, das sonst ארם נהרים heisst, stets bezeichnet. Ob diese Quelle auch weiter erzählte, also die Geburt Esaus und Jakobs, ist zweifelhaft; es scheint so, wenn man nach der Überschrift urteilt, doch sind wir nicht berechtigt, aus dem Abschnitt v. 21—34 Stücke auszuscheiden, und es ist Willkür, wenn Knobel v. 24, 26b, 27 und 28 herausreisst, um sie der priesterlichen Relation zu vindicieren; v. 21—34 bildet eine Einheit und gehört als solche dem Jehovisten an, der hier die Geburt Esaus und Jakobs erzählt, und wie jener sein Erstgeburtsrecht verkauft; cf. עתר v. 21, למה־זה v. 22 und 32, פרד v. 23, und die Etymologieen v. 26 und 30.

Der Genes. XXVI gegebene Bericht über Isaaks Aufenthalt in Philistäa gehört von v. 1—33 dem Jehovisten an, wie die Sprache zeigt; zuletzt wird der Name der Stadt Beerseba etymologisch gedeutet, und es ist dies die zweite Erklärung neben derjenigen in cap. XXI beim Elohisten. Dagegen der Schluss des Kapitels, v. 34—35, Esaus Weiber kanaanitischen Ursprungs, ist ein Teil der Elohimsquelle und motiviert die Sendung Jakobs nach Mesopotamien, wie unmittelbar folgt; denn es fährt diese Relation fort XXVII, 46 und XXVIII, 1—9.

Etwas ganz anderes erzählen nun die beiden anderen Relationen. Der Jehovist berichtet XXVII, 1—45, wie Jakob seinen Bruder Esau um den Segen des Vaters betrügt, und wie dadurch Feindschaft zwischen den beiden Brüdern entsteht; nach dieser Darstellung flieht alsdann Jakob vor Esau nach Mesopotamien. Das muss auch der zweite Elohist erzählt haben; denn dieser schildert im XXVIII. cap. die Reise überhaupt als gefährlich und erwähnt es XXXV, 1 und 2 ausdrücklich, dass Jakob vor Esau floh. Der Bericht des zweiten Elohisten ist indessen ausgelassen und unterdrückt durch die wahrscheinlich vollständigere Darstellung des Jehovisten. Verfolgen wir im Gegensatz hiezu den Gang der Elohimsquelle, so heiratet Esau kanaanitische Weiber; diese aber machen Isaak und Rebekka Gram, und das ist der Grund, aus welchem Jakob nach Mesopotamien gesandt wird, um dort ein Weib zu nehmen; wir haben also ein doppeltes und widersprechendes Motiv der Reise.

Genes. XXVIII, 1—9 gehört zur Relation der priesterlichen Schrift, wie sprachlich פַּדֶּנָה אֲרָם v. 2, 5 ff., יַפְרְךָ וְיַרְבֶּךָ v. 3 zeigt, abgesehen von אֵל שַׁדַּי v. 3. Darauf folgt die Erzählung von der Himmelsleiter beim zweiten Elohisten, welche indessen durch zahlreiche Glossen des Jehovisten in ihrer Einfachheit und Schönheit verdeckt ist; die ursprüngliche Geschichte wird gebildet durch v. 11, 12, 16a, 17, 18, 20, 21a, 22; alles übrige ist Einschaltung des Jehovisten, der also v. 10, 13—15, v. 16 die Worte: „und sprach: gewiss ist Jahveh an diesem Orte, und ich wusste es nicht,“ 19 und dann 21 die Worte: „so soll mir Jahveh zum Gott sein und“ hinzufügt.

Genes. XXIX, die Erzählung von Jakobs Wanderung nach Mesopotamien, seiner Ankunft bei Laban und seiner Verehelichung mit dessen Töchtern Lea und Rahel, gehört dem Jehovisten an, eine schöne, idyllisch gefärbte Darstellung.

Genes. XXX, „Jakobs Kinder, die späteren Stämme“, ist wiederum zu teilen; der Relation des zweiten Elohisten gehört an v. 1—13, 17—23 und 24a, alles andere dem Jehovisten. Die Differenz zeigt sich mehrfach, z. B. in der doppelten etymologischen Erklärung des Namens Joseph; der zweite Elohist leitet ihn richtig von אסף, der Jehovist dagegen irrtümlich von יסף her. In der ganzen Darstellung aber zeigt sich eine Abweichung darin, dass nach dem elohistischen Bericht Gott den Segen Jakobs wirkt, wie

Jakob selbst erzählt, während nach dem jehovistischen Verfasser Jakobs eigene List ihn herbeiführt, 25—43, was besser zur Erklärung des Namens Jakob passte.

Genes. XXXI, 1—2 gehört dem zweiten Elohisten an, v. 3 der jehovistischen Relation; v. 4—54, ein Stück des zweiten Elohisten, ist mehrfach vom Jehovisten glossiert, und zwar gehören diesem v. 46, 48b, 49, 51—53, doch auch der Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle fügte, wie aus dem Gebrauch von פַּדַּן אֲרָם ersichtlich, v. 18 hinzu. Hupfeld schied zuerst die jehovistischen Elemente aus und gab dadurch den rechten Zusammenhang des Ganzen; v. 48b, 49 fügte der Jehovist ein, um מִצְפָּה zu erklären. Daraus aber ferner, dass v. 18 der Elohimsquelle angehört, sehen wir wiederum deutlich, dass sie nicht Grundschrift sein kann.

Genes. XXXII erzählt Jakobs Zug. V. 1—3 gehört dem zweiten Elohisten an, doch fehlt alsdann etwas im Berichte dieses Verfassers, nämlich die Namensänderung Jakob in Israel; denn diese setzt er XXXIII, 17 und 20, ebenso in c. XXXIV voraus, ohne sie in dem uns vorliegenden Text gegeben zu haben; dafür aber hat der Jehovist XXXII, 4—33 diese Seite ausgeführt und zwar so, dass er den Namen ישראל Kämpfer gegen Gott erklärt, während er doch nach aller Analogie Kämpfer mit Gottes Hilfe heissen muss. Ob nun der zweite Elohist die richtige Etymologie gab, der Jehovist aber sie verwarf und dafür seine eigene falsche einsetzte, oder ob auch der älteste Verfasser schon unrichtig deutete, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls ist hier eine Lücke in der zweiten elohistischen Relation. Die Elohimsquelle gibt die Namensänderung ganz einfach in cap. XXXV.

In Genes. XXXIII, wo die Begegnung Jakobs mit Esau erzählt wird, gehört v. 1—16 dem Jehovisten an, v. 17, 19 und 20 dem zweiten Elohisten, besonders der Kauf eines Stückes Landes bei Sichem, wo ein Altar gebaut wird; cf. Josua XXIV, 32. Der priesterliche Schriftsteller fügte v. 18 hinzu.

Das XXXIV. cap. benutzt die Namensänderung, von der uns der Jehovist erzählte, hat aber dennoch nicht den Gottesnamen יהוה. Ehe man zwei elohistische Relationen annahm, machte es daher grosse Schwierigkeit, diesen Abschnitt unterzubringen, während man ihn jetzt einfach dem zweiten Elohisten beilegt, ohne Verse aus dem Zusammenhange herauszunehmen, wie Knobel ver-

suchte, da er von dem Gedanken ausging, die Elohimsquelle sei Grundschrift.

Im XXXV. cap. gehört v. 1—8, die Fortsetzung des vorigen Abschnittes, Jakobs Zug von Sichem nach Bethel, wiederum dem zweiten Elohisten an, wie der Bericht jener Unthat Simeons und Levis, auf die ausdrücklich im Segen Jakobs Rücksicht genommen ist, von ihm geschrieben war; Hupfeld, verleitet durch die Glosse in v. 18, legt jenen Segen, mithin auch cap. XXXIV nebst Fortsetzung dem Jehovisten bei. Dann folgt v. 9—15 eine Einschaltung der Elohimsquelle über die Namensänderung Jakobs, und darin offenbart sich Gott dem Jakob zum zweiten Male, seit er aus Mesopotamien zog. Wir fragen: Wann hatte denn nach dem Bericht dieses Verfassers die erste Offenbarung stattgefunden? Die Elohimsquelle erzählt von einer solchen nichts, und doch ist in v. 9 sicherlich eine Beziehung auf den Gotteskampf genommen, den wir in jehovistischer Relation, wahrscheinlich aber als Überarbeitung der Darstellung des zweiten Elohisten überliefert erhalten haben, und daraus folgt, dass die priesterliche Schrift andere ältere Relationen einfach aufnahm. — V. 16—22 erzählt den Zug von Bethel aus, die Geburt Benjamins, den Tod der Rahel und Rubens Frevel an seiner Stiefmutter Bilha; dann folgt eine Lücke; die Erzählung bricht ohne eigentlichen Schluss ab. Wem gehört dies Stück an? Offenbar dem zweiten Elohisten; denn dieser erzählt ja überhaupt den Zug Jakobs, den Anfang v. 1—8, also auch die Fortsetzung desselben, und die Sprache ist nicht gegen diese Annahme. Es ist aber die Trennung und Bestimmung der Relationen gerade hier insofern von besonderer Wichtigkeit, als in einer späteren Einschaltung, XLVIII, 7, die Elohimsquelle diese Verse citiert, sie also auch gekannt und aufgenommen hat; denn als später Jakob die Söhne Josephs adoptiert, beruft er sich auf den frühen Tod der Rahel. Daraus folgt aber wiederum, dass nicht die priesterliche Elohimsquelle, sondern der Bericht des zweiten Elohisten die Grundschrift bildet. Nach jener Lücke hinter v. 22 folgt v. 23—29 ein Verzeichnis der Söhne Jakobs, geordnet nach den Weibern, den beiden rechtmässigen, Lea und Rahel, und den beiden Kebsweibern Bilha und Silpa; daran schliesst sich Isaaks Tod und Begräbnis durch Esau und Jakob. Dies Stück schrieb der priesterliche Referent, der also, obgleich er selbst nichts von jenem ehelichen Verhältnis Jakobs berichtet,

da es sich mit seiner Tendenz nicht vertrug, dennoch die Kinder nach dem darüber handelnden Sagenstoff anordnet. Es muss also dieser Verfasser eine dahin lautende Erzählung gekannt und aufgenommen haben. Ausserdem ist hier Esau mit Jakob noch verbunden, während er sich nach anderen Berichten längst von ihm getrennt hatte. cf. cap. XXV. Zum priesterlichen Sprachgebrauch gehört hier u. a. פַּדַּן אֲרָם v. 9, 26; פְּרֵה וּרְבֵה v. 11; קִרְיַת הָאַרְבַּע v. 27; וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו v. 29, cf. XXV, 8.

Genes. XXXVI gibt die Genealogie der Edomiter nach verschiedenen Gesichtspunkten und gehört, wenigstens sicherlich den ersten beiden Abschnitten nach, zur Relation der priesterlichen Elohimsquelle, welche stets die vollständigen Genealogieen enthält. Die letzten Abschnitte von v. 15 an sind unsicher. Die Könige von Edom, die hier v. 31 erwähnt werden, sind diejenigen, welche regierten, ehe ein König in Israel war; der Tod des letzten ist nicht mehr erwähnt, weil durch David die Edomiter unterworfen wurden und ihr Königtum aufhörte.

Genes. cap. XXXVII, mit welchem die Geschichte Josephs beginnt, enthält in v. 1 und in den Worten אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב v. 2 die elohistische Überschrift dieses Abschnittes, dann aber verschwindet die priesterliche Relation in der folgenden Geschichte fast gänzlich, und den Grundfaden führt der zweite Elohist fort, so v. 2—24 und 28 mit Ausnahme des Sätzchens וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים בְּעֶשְׂרִים כָּסֶף, dann v. 29—36; nach dieser elohistischen Darstellung wurde Joseph durch Midianiter aus einer leeren Grube, in welche ihn seine Brüder aus Hass und Neid gestossen hatten, gestohlen, nach der Einschaltung des Jehovisten v. 25—27 und jenem Sätzchen v. 28 wird er von seinen Brüdern an Ismaeliter verkauft; nun gehören aber die Midianiter nicht etwa zu den ismaelitischen Stämmen, es ist mithin ein Widerspruch in der Erzählung, und dieser spinnt sich auch weiter fort, doch so, dass man in der Doppelheit der Darstellung stets sieht, wie der Jehovist bemüht ist, die Relationen in ihren Abweichungen mit einander auszugleichen.

Genes. XXXVIII, die genealogische Geschichte Judas, gehört zum Bericht des Jehovisten; dies beweist einmal der Gebrauch des Gottesnamen יהוה, sodann die Unterbrechung des Zusammenhanges, endlich aber auch das Interesse, welches dieser Verfasser überhaupt für Juda zeigt, cf. XXXVII, 26.

Genes. XXXIX, die Erzählung von Josephs Keuschheit, der fälschlichen Anklage gegen ihn und von seinem Aufenthalt im Gefängnis gehört mit Ausnahme eines vom Redaktor des Ganzen eingeschalteten Zusatzes dem jehovistischen Berichte an. Die Relation des zweiten Elohisten lässt nämlich XXXVII, 36 Joseph sogleich von den Midianitern an Potiphar, den Kämmerer Pharaos, verkauft werden, in dessen Hause sich das Staatsgefängnis befand, da er zugleich der Nachrichter des Königs war. Joseph war also Knecht im Staatsgefängnis. Nach dem späteren Bericht des Jehovisten kauft dagegen ein ägyptischer Mann den Jüngling von den Ismaelitern, ein Mann, der eine bedeutende Haus- und Landwirtschaft besass, v. 5, und nun wird Joseph erst durch eine Verleumdung Staatsgefangener, was schon an und für sich nicht recht stimmen will; ausserdem aber bewegt sich der Gefangene während seiner Haft so frei, v. 22, dass man offenbar erkennt, er war nur Knecht im Gefängnis. Auch philologische Differenzen finden sich in beiden Relationen; z. B. heisst das Gefängnis beim Jehovisten בֵּית הַסֹּהַר, nach dem älteren Referenten מִשְׁמָר. Der Überarbeiter sucht den Widerspruch dadurch auszugleichen, dass er den ägyptischen Mann, an den Joseph verkauft wird, v. 1 „Potiphar, den Kämmerer Pharaos, den Obersten der Leibwache“ nennt.

Genes. XL bringt nun die Fortsetzung vom Bericht des zweiten Elohisten; doch hat der Jehovist in harmonistischer Absicht v. 3 b, 5 und 15 b eingeschaltet.

Die Erzählung, wie Joseph die Träume Pharaos auslegt, c. XLI, gehört gleichfalls dem ältesten Referenten; nur der 14. v. scheint der Vermittelung halber vom Jehovisten interpoliert zu sein, indem er Joseph aus dem Kerker, מִן־הַבּוֹר, cf. XL, 15, holen lässt.

Auch Genes. XLII, die Erzählung, wie Jakob seine Söhne nach Ägypten sendet, ist ein Teil der fortlaufenden Darstellung des zweiten Elohisten, ebenso im grossen und ganzen das XLIII cap. Aber während in der Relation dieses Verfassers stets Ruben, der Erstgeborene, der Führer der Brüder ist, XLII, 22 das Wort nimmt und v. 37 bereit ist, die Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen, falls Benjamin irgend ein Unglück zustosse, hat der Jehovist stets eine besondere Vorliebe für Juda, und diese zeigt sich auch hier, indem er v. 3—10 Juda einen ähnlichen Vorschlag an Jakob richten lässt, wie ihn Ruben im vorigen Kapitel bereits gemacht hatte. Diese Verse dürfen wir daher dem Jehovisten beilegen,

aber auch im Folgenden hat er den Bericht des zweiten Elohisten vor Augen gehabt, zum Teil geändert, zum Teil wörtlich beibehalten; denn auch hier steht dem jetzigen Texte nach Juda an der Spitze des Zuges, während alles Übrige dafür spricht, v. 11 —34 dem ältesten Referenten beizulegen.

Das XLIV. cap. der Genesis, in welchem erzählt wird, wie Joseph durch eine List den Benjamin zurückzubehalten sucht, gehört dem Jehovisten an, und wir reinigen, wenn wir dies Stück ausscheiden, die ursprüngliche Darstellung von einem Zuge, der ihrer nicht würdig ist; denn diese List mit dem versteckten Becher hat offenbar etwas Anstössiges, ja stört sogar zum Teil den guten Zusammenhang, wenigstens scheint derselbe nach ihrer Entfernung ein besserer zu sein.

Im XLV. cap. folgt dann die Fortsetzung zum Berichte des zweiten Elohisten, und auch cap. XLVI ist der Grundmasse nach zu dieser Relation gehörig, doch hat hier die Darstellung sich einige Einschaltungen gefallen lassen müssen, die sich nach dem Charakter der einzelnen Referenten leicht ergeben. Nachdem nämlich der älteste Verfasser v. 1—7 noch erzählt hat, wie Jakob beim Auszuge aus Kanaan an der Grenze des Landes dem Gott seines Vaters, dem אֵל שַׁדַּי, opfert, gibt in v. 8—27 die Elohimsquelle ein Verzeichnis der Familie Jakobs, die nach Ägypten zieht, doch sind darin mehrfache Lücken, sicher haben wir v. 23 eine soche anzuerkennen. V. 28, Juda wird von seinem Vater vorausgeschickt, ist jehovistischen Ursprungs, alles Übrige, also v. 29 —34 rührt dagegen wieder vom zweiten Elohisten her.

Dieser berichtet auch im XLVII. cap. v. 1—6 von Jakobs Ankunft im Lande, und wie er durch Joseph dem Könige angemeldet wird, und dazu gehört v. 12: Joseph versieht seine Familie mit Getreide. Das Einschiebsel v. 7—11 dagegen stammt vom priesterlichen Verfasser her; wir finden hier wieder die Idee vom goldenen Weltalter; denn die Lebensdauer Jakobs ist geringer als die der früheren Patriarchen, und diese Dauer selbst heisst, wie stets in dieser Relation, יְמֵי־שְׁנֵי־חַיָּיו. Derselbe Referent schrieb dann auch v. 27 u. 28; wir finden in v. 27 die ihm übliche Zusammenstellung von רָבָה und פָּרָה und in v. 28 wieder die schon angeführte Verbindung. Dem Jehovisten gehört v. 13—26, Joseph erwirbt den Pharaonen das Eigentumsrecht über Ägypten, sodann v. 29—31, Jakob lässt Joseph mit der Formel „Lege deine Hand

unter meine Hüfte“ schwören, ihn im Lande Kanaan in der Begräbnishöhle von Machpela zu bestatten; diese jedoch kennt erst die Elohimsquelle und aus ihr der Jehovist, zu dessen sprachlichen Eigentümlichkeiten auch נִמְצָא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי v. 25 und אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ v. 29 gehören.

In Genes. XLVIII wird die einfache Erzählung in v. 1—2 vom ältesten Referenten fortgeführt, darauf folgt eine fremdartige Einschaltung, dann der Abschnitt v. 8—22: Jakob im Gefühl seines nahen Todes segnet die Söhne Josephs, Manasse und Ephraim, mit einem prophetischen Segen, offenbar mit Bezug darauf, dass diese beiden Söhne nachmals zu mächtigen Stämmen des Volkes Israel werden. Joseph selbst verheisst er ausserdem einen Bergabhang, שְׁכֶם, welchen er mit Schwert und Bogen aus der Hand der Amoriter gewonnen habe. Das wird aber an der Stelle, wo man es doch erwarten sollte, nämlich cap. XXXIII, nicht erzählt; vielmehr schreibt dort der zweite Elohist, Jakob habe den Landstrich bei Sichem, שְׁכֶם, um hundert Kesim gekauft, und so lesen wir darüber auch später bei demselben Verfasser im Buche Josua XXIV, 32. — Der priesterliche Erzähler schob v. 3—7 ein, da ihm die ursprüngliche Darstellung, wonach Jakob seine Enkel segnet, noch nicht klar genug schien; er schaltet vor dem Segen die Adoption ein, obgleich jener offenbar dieselbe Bedeutung haben sollte wie letztere; begründet wird dieselbe durch den frühen Tod der Rahel, von der nur zwei Söhne herrühren, und dabei führt die Elohimsquelle den Text des zweiten Elohisten aus cap. XXXV an. Einzelne Kritiker haben nun gemeint, der priesterlichen Schrift gehöre auch v. 1 u. 2 an; dann hätte der zweite Elohist nur einen Nachtrag geliefert; aber der Grundfaden der Erzählung gehört dem zweiten Elohisten und nicht dem Autor der Elohimsquelle. Ausser אֵל שַׁדַּי v. 3 ist priesterlicher Sprachgebrauch die Verbindung von פָּרָה und רָבָה v. 4, ferner אֲחֻזַּת עוֹלָם v. 4, הוֹלַדְתָּ v. 6 und פַּדָּן v. 7.

Genes. XLIX, 1—28 enthält den Segen Jakobs, ein sehr wichtiges Zeugnis für die Geschichte der hebräischen Stämme. Darin findet sich eine Glosse, v. 18, die schon J. D. Michaelis als solche erkannte, und von der man nicht weiss, wie sie in den Text gekommen ist. Manche behaupten, dieser Segen sei älter als alles andere in der Genesis und vielleicht in der Richterperiode verfasst, weil es von Juda v. 10 heisst, der Kommandostab werde

nicht von ihm weichen, bis er nach Siloh komme, wo die Bundeslade in der Zeit der Richter sich befand; aber dagegen spricht, dass in dem Segen bereits auf die königliche Würde Judas und Ephraims hingewiesen wird. Der Jehovist kann nun nicht der Verfasser sein, da v. 18 eine Glosse ist; aber auch der Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle hat ihn nicht geschrieben, denn Simeon und Levi werden wegen ihrer Grausamkeit verflucht, während im Segen Moses Levi ganz besonders erhoben wird. Der Verfasser bezieht sich hier auf die Erzählung Genes. XXXIV, wie Simeon und Levi Sichem überfallen und harte Rache an der Stadt üben, der Segen bezieht sich ferner auf Rubens Leichtfertigkeit, und der zweite Elohist, welcher uns jenen Rachezug beschrieb, erzählte ja auch c. XXXV, dass Ruben mit seiner Stiefmutter Bilha den Beischlaf vollzogen habe; sodann wird Joseph vor allen gefeiert, und auch das geschieht ganz im Geiste der Geschichte Josephs, welche derselbe Verfasser uns überlieferte; dazu kommt endlich, dass der Dichter v. 25 auch אֵל שַׁדַּי gebraucht, was freilich durch eine falsche Lesart, אֵת שַׁדַּי, verdunkelt ist, und dass derselbe Referent auch sonst schöne poetische Abschnitte geschrieben hat. Der Segen Jakobs gehört also zur Relation des zweiten Elohisten. Alsdann fügt aber die priesterliche Elohimsquelle in v. 29—33 den Auftrag Jakobs hinzu, ihn in der Höhle von Machpela zu bestatten, vgl. XXIII, 16 ff.; wir finden hier zweimal, in v. 29 u. 33, das dieser Relation eigentümliche נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו.

Genes. L ist wieder vielfach überarbeitet. Der zweite Elohist schrieb v. 1—3: Jakobs Leiche wird einbalsamiert; davon, dass sie nach Kanaan geführt wird, weiss dieser Verfasser nichts; dann gehört ihm erst wieder v. 15—26: Joseph beruhigt seine Brüder, die nach des Vaters Tode Rache fürchten, erteilt den Auftrag, beim Auszug aus Ägypten seine Gebeine mitzunehmen, stirbt und wird einbalsamiert. Die priesterliche Elohimsquelle hat v. 12 u. 13 einfliessen lassen, eine einfache Ausführung des Auftrages, welche nach ihrer Darstellung Jakob seinen Söhnen XLIX, 29—33 gegeben hatte. Der Jehovist lässt im 4.—11. und in dem dazugehörigen 14. Verse die Leiche, die nach Kanaan geführt wird, durch einen Zug von Ägyptern, Rosse und Wagen, begleiten, um den Namen einer Ortschaft jenseits des Jordans zu erklären, nämlich אָבֵל מִצְרַיִם, d. h. „Aue nach Ägypten", so schön wie in Ägypten, ein grüner, saftiger Weideplatz; er aber deutet es „Trauer der

Ägypter“ und meint, die Ägypter hätten jenseits des Jordans Trauerceremonieen vollzogen.

§ 89.

Exodus.

Das Buch beginnt in I, 1—7 mit einem Verzeichnis der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen, geordnet nach den beiden rechtmässigen Weibern Jakobs und den beiden Kebsweibern, wie Genes. XXXV, 22—26; Joseph fehlt, da er bereits in Ägypten war. Dieses Stück gehört der priesterlichen Elohimsquelle an und ist nur eine Abkürzung des Verzeichnisses aus der Genesis; das bezeugt auch die Sprache; so heisst es v. 1, es kamen אִישׁ וּבֵיתוֹ, der Einzelne und sein Haus; v. 7 wird פָּרָה mit שָׁרַץ und רָבָה zusammengestellt. Derselbe Verfasser schrieb ausserdem in diesem Kapitel v. 13 u. 14, die Schilderung des harten Frondienstes der Kinder Israels und gebraucht dafür den Ausdruck פֶּרֶךְ, cf. Levit. XXV, 43, 46, 53, der sich nur bei ihm findet. Diese beiden Stücke könnten in dem Kapitel fehlen, ohne dass man ein Wort vermissen würde; das Verzeichnis kennen wir schon, und der Druck, den die Ägypter auf die Hebräer ausübten, wird in der Haupterzählung viel ausführlicher geschildert. Die zusammenhängende Erzählung gehört in v. 8—12 und 15—22 dem zweiten Elohisten, der hier unmittelbar an sein Lieblingsthema, die Geschichte Josephs, anknüpft; es ist nichts ausgefallen. Auch sprachliche Eigentümlichkeiten weisen auf diesen Referenten hin: so קוּץ in der Bedeutung „sich fürchten“ und ferner die Formel „Gott fürchten“, die ihm gewöhnlich ist.

Exod. II setzt 1—15a, bis zu den Worten: „da floh Mose vor Pharao und blieb im Lande Midian“, die Erzählung des ersten Kapitels fort; der Zusammenhang ist leicht zu erkennen, aber auch sprachliche Erscheinungen weisen uns auf den zweiten Elohisten als Verfasser hin; er gebraucht יְרָחִים v. 2, יֶלֶד für נַעַר v. 2, 3 ff., er sagt הֵינִקָה für דַּעַת v. 4, וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד wie Genes. XXI. 18 und 20; er ist aber auch hier um die Chronologie so unbekümmert, wie er es bereits im ersten Buche war. Da flieht z. B. Jakob als Jüngling nach Mesopotamien, ist zwanzig Jahr alt, und als er zurückkommt, sind seine Kinder mannbar, und er ist ein Greis. Aehnlich verhält es sich hier. Liest man v. 1 ff., so sollte man denken,

dieser Sohn, von dem nun im folgenden die Rede ist, sei der Erstgeborene, aber das war Mose nicht, wie wir nicht bloss aus der Elohimsquelle erfahren, nach der Aaron drei Jahr älter ist als sein Bruder, sondern wie auch unser Verfasser selbst angibt; denn Mirjam, die Schwester Moses, stand ja auf der Lauer, als er ausgesetzt und gefunden ward. Aber dergleichen chronologische Züge hat eben der älteste Berichterstatter gewöhnlich unbeachtet gelassen. — Nun folgt v. 15 „und sass am Brunnen." Dieser Zusammenhang fällt auf, und in der That beginnt hier eine Einschaltung des Jehovisten, welche bis v. 23a fortläuft. Er schildert zunächst eine Scene, welche der im XXIX. cap. der Genesis sehr ähnlich ist. Wie dort Jakob das Vieh Labans tränken half, so hilft Mose den Töchtern des Priesters von Midian bei gleicher Gelegenheit. Er führt auch v. 16 wie Genes. XXX, 38 die Tränkrinnen, הָרְהָטִים, ein und gebraucht ferner seltene Formen wie קִרְאֶן, „ruf doch!" was aber die Hauptsache ist, der Priester von Midian, nachher Moses Schwiegervater, heisst hier wie Numer. X, 29 Reguel, während er bei dem zweiten Elohisten Jethro oder Jether genannt wird, cf. III, 1; IV, 18; XVIII, 1. — Wie ist das auszugleichen? Man hat die Namen auf doppeltem Wege in Einklang zu setzen gesucht. Einmal nahm man an, dass der eine Name nur Prädikat sei, um die Würde des Mannes zu bezeichnen, also dass etwa רְעוּאֵל als „Freund Gottes" oder יֶתֶר, „Vorzug, Eminenz", als Prädikat eines Priesters zu fassen sei, aber die Etymologie entscheidet hier gar nichts, da beide Wörter Namen sein konnten, und beide Verfasser eben verschiedene Bezeichnungen des Mannes wählen. Oder man sagte, חֹתֵן bedeute nicht immer „Schwiegervater", sondern bisweilen auch „Schwager"; aber die Sprache entscheidet für Schwiegervater; חָם ist der Schwiegervater von Seiten des Mannes, חֹתֵן von Seiten der Frau und steht nirgends für Schwager. Ranke beruft sich auf Jud. XIX, 4; ein Levit hatte ein Kebsweib, und der Vater dieser Frau wird hier genannt: חֹתְנוֹ אֲבִי הַנַּעֲרָה, „sein Schwiegervater, der Vater der Dirne"; daraus folgert Ranke, חֹתֵן könne nicht immer Schwiegervater geheissen haben, sonst wäre hier nicht אֲבִי הַנַּעֲרָה hinzugefügt; aber da חֹתֵן in seiner Bedeutung gewöhnlich bei rechtmässigen Ehen gebraucht wird, so konnte das Wort da, wo ein Kebsweib eingeführt wird, missverständlich sein, und so setzte denn der Verfasser jene erklärende Bemerkung dabei. Das Verhältnis löst

sich am einfachsten folgendermassen: Der zweite Elohist schrieb die Geschichte des Mose, und diese nahm der priesterliche Referent bis zur Flucht nach Midian auf; wie er aber Moses Verbindung mit einem fremden Weibe, seinem Standpunkte getreu, niemals erwähnt, so liess er in dem von ihm überarbeiteten älteren Text die Vermählung Moses mit der Zippora aus. Als dann der Jehovist ans Werk ging, füllte er die Lücke wieder, folgte aber einer andern Tradition und nannte den Schwiegervater Reguel. Nun erzählt derselbe Verfasser, der Jehovist, weiter: Reguel gab seine Tochter Zippora dem Mose zum Weibe, und sie gebar ihm den Gersom, denn er sprach „Fremdling bin ich im fremden Lande", dieselbe Erklärung, die der zweite Elohist Exod. XVIII, 3 gibt. Mose hatte aber zwei Söhne; der andre hiess Elieser. Warum lässt der Jehovist diesen hier fort? Er wird dem Vater doch später durch Jethro nebst Zippora und Gersom zugeführt und war daher vor dem Auszuge geboren. Wahrscheinlich ist dieser Sohn vorläufig übergangen, weil sein Name erst XVIII, 4 erklärt werden soll: „der Gott meines Vaters war zu meiner Hilfe und errettete mich vom Schwerte Pharaos". Das bezog man auf die Erzählung vom Auszuge aus Ägypten, und der war hier zu Anfang des Buches Exodus ja noch nicht erfolgt; bezieht man die Worte aber auf die frühere Geschichte Moses, wo er ja auch vor Pharao floh, so konnte diese Namenserklärung auch an dieser Stelle schon gegeben sein. — Hierauf folgt noch ein Stück aus der priesterlichen Elohimsquelle, v. 23b—25, eine nochmalige Schilderung der Leiden der Israeliten in Ägypten; die Sprache entscheidet hier; so findet sich das Wort נֶאֱנַח, seufzen, und auch נְאָקָה nur in der priesterlichen Schrift, cf. VI, 5. Können nun diese Verse als zur zusammenhängenden Erzählung gehörig betrachtet werden? Knobel bejaht die Frage; liest man jedoch den Text, so können die Sätze 23b—25, nachdem eben von den Kindern Moses die Rede gewesen ist, doch nur als ein Auszug, nicht als konkrete Erzählung gelten; viel natürlicher werden sie nach Analogie ähnlicher Stellen in der Genesis als Einschaltung angesehen. Es ist dieses Abhängigkeitsverhältnis nicht ohne Bedeutung; denn das Zeitalter der priesterlichen Elohimsquelle lässt sich durch sie selbst nicht bestimmen, das des Elohisten dagegen bis auf Decennien; ist nun der zweite Elohist älter, so muss die Elohimsquelle später fallen, und damit ist ihre Abfassungszeit wenigstens indirekt begrenzt.

Exod. III erzählt die Erscheinung Gottes im feurigen Busch und die Berufung Moses. Das Kapitel wurde von früheren Kritikern gewöhnlich dem Jehovisten beigelegt, aber entschieden mit Unrecht, da der Schwiegervater hier Jethro heisst, während ihn der Jehovist, wie wir sahen, nur Reguel nennt. Aber auch nach anderen Indicien gehört der Abschnitt weder der Elohimsquelle, welche den Inhalt VI, 2 ff. erzählt, noch dem Jehovisten, sondern vielmehr dem zweiten Elohisten, freilich mit mehrfachen Glossen des Jehovisten, der ihn überarbeitet hat. Zu den Zusätzen dieses Schreibers gehört am Ende des 1. Verses das Wort חֹרֵבָה; denn das ist die gewöhnliche Bezeichnung des Berges beim Jehovisten, im Deuteronomium und in den Büchern der Könige, während er in der Elohimsquelle, im Lied der Debora und auch sonst Sinai heisst. Die Differenz des Namens ist öfters wegerklärt worden; zunächt behauptete man, was am nächsten lag, חֹרֵב, nach hebräischer Etymologie der „Dürre“, bezeichne die nordöstliche, von hügligen, trockenen Wiesen gebildete Seite, סִינַי dagegen die eigentliche Spitze; dann darf man aber nicht von סִין, aram. סִין, ܣܝܢܐ, Kot, ableiten, cf. Ez. XXX, 15, wo Pelusium die „Kotstadt“ heisst, arab. طِينَة, die „Sumpfige“, sondern von סְנֶה=סנן, سَنَّ, also das „Stechende“, die Spitze; davon kommt dann auch סְנֶה, das Spitzige, der Dorn, Dornbusch, und סֶנֶּה, der Name einer Klippe, I. Sam. XIV, 4, vgl. syr. ܣܢܝܐ, arab. سَنَا und سُنَا, so dass das Wort סְנֶה hier wahrscheinlich mit Bezug auf סִינַי gewählt ist. Allein wenn auch diese Ableitung der Namen die richtige sein sollte, so ist damit doch der Sprachgebrauch der alttestamentlichen Bücher noch nicht erklärt; denn die Namen kommen nicht neben einander vor, sondern bei jedem Schriftsteller wird einer derselben vom ganzen Gebirge gebraucht. Andere meinten daher, die Hebräer hätten diesen Berg aus der Ferne, als sie ihn noch nicht erreicht hatten, חֹרֵב, als sie an seinem Fusse lagerten, סִינַי, und als sie ihn verliessen, wieder חֹרֵב genannt. Aber das ist ganz unpassend; Mose ist hier so gut am Sinai wie Exod. XIX—XL. Der Berg ist eben von verschiedenen Schriftstellern verschieden bezeichnet; wie der zweite Elohist ihn nannte, wissen wir nicht, da er bei ihm nur Berg Gottes, הַר הָאֱלֹהִים, heisst, so besonders da, wo seine Schrift uns rein überliefert ist, wie cap. XVIII. — Im

2. Verse hat ferner der Jehovist das Wort אלהים in יהוה geändert wie Genes. XXII, 11; denn der zweite Elohist darf den Namen Jahveh nicht gebrauchen, ehe er ihn nicht als einen neuen Namen eingeführt hat, der Jehovist dagegen betrachtet Jahveh als einen uralten Gottesnamen, und so setzt er auch v. 4 יהוה für אלהים. Sodann ist v. 7 u. 8 glossiert; die Formeln sind durchaus jehovistisch, so das Herabsteigen vom Himmel und die Aufzählung der einzelnen Völker Kanaans; das Ganze ist ausserdem überflüssig, da es nachher mit andern Worten noch einmal gesagt wird. In v. 13 u. 14 ist die Erklärung des Namens Jahveh so künstlich, dass sie sofort an die anderen jehovistischen Etymologieen erinnert. Die Erklärung selbst ist aber wieder sehr verschieden ausgelegt worden. Die Sache scheint am einfachsten folgende zu sein: Mose fragt, wie er diesen sich ihm offenbarenden Gott nennen soll, — eine Frage, die im Munde des Jehovisten übrigens ganz unpassend ist, da er ihn ja bereits genannt hat, — und als Antwort darauf gibt Gott nun nicht den einfachen Namen an, sondern eine Etymologie: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם, „Ich bin, der ich bin; so sprich zu den Söhnen Israels: ‚Ich bin‘ hat mich zu euch gesandt“. Das erklärt sich nun folgendermassen: Nach streng philologischer Ausdrucksweise sollte es eigentlich heissen: יִהְיֶה הוּא אֲשֶׁר יִהְיֶה; nun spricht aber Gott selbst; also meinte der Verfasser, er müsse die 3. Person Verbi in die 1. verwandeln, und das hält er dann auch fest im folgenden אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם. Daraus geht hervor, dass dieser Verfasser Jahveh als „der Seiende“ erklärt, aber ohne alle Emphase. Philologisch betrachtet ist diese Deutung falsch, da der Name vielmehr den lebendigen Gott bezeichnet.

Demnach ist der komplicierte Inhalt des Kapitels selbst nun folgender: „Mose weidete das Vieh seines Schwiegervaters, des Priesters von Midian, und trieb das Vieh hinter die Wüste“, — denn die Wohnung Jethros ist von Ägypten aus jenseits des Sinai zu denken, — „und kam an den Gottesberg“, — „an den Horeb“, fügt der Jehovist hinzu. „Und es erschien der Engel Gottes“ — hier ist ursprünglich אלהים für יהוה geschrieben — „in einer Feuerflamme aus der Mitte des Dornbusches, und er sah hin, und siehe, der Dornbusch brannte mit Feuer, aber der Dornbusch wurde doch nicht verzehrt. Da sprach Mose: Ich will doch abbiegen und sehen dies grosse Wunder, warum der Busch nicht verbrennt. Und

es sah Gott“ — wieder אֱלֹהִים zu lesen — „dass er abbog, um zu sehen. Da rief ihm Gott aus der Mitte des Dornbusches: Mose! Mose!“ — diese Anrede mit Verdoppelung des Namens ist dem zweiten Elohisten eigentümlich, cf. Genes. XXII, 5. — „Da sprach er: Hier bin ich! Und er sprach: Nahe nicht hinzu; zieh aus deine Schuhe von deinen Füssen; denn der Ort darauf du stehest, ist heilig Land“, — אֲדָמָה hier als heiliges Element der Erde. — „Und er sprach: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Antlitz, weil er sich fürchtete, Gott anzublicken.“

Nun folgt eine Glosse: „Und es sprach Jahveh: Gesehen habe ich das Elend meines Volkes in Ägypten und habe ihr Geschrei gehört von wegen ihrer Dränger und kenne ihre Schmerzen und bin herabgestiegen“, וָאֵרֵד ist echt jehovistisch, „um es zu retten aus der Hand der Ägypter und zu führen aus diesem Lande in ein gutes und weites Land, in ein Land, darinnen Milch und Honig fliesst, in den Ort der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter“, wieder ganz jehovistisch. Darauf fährt der zweite Elohist fort:

„Und nun, siehe, ist das Hilfsgeschrei der Söhne Israels zu mir gedrungen“, — das war eben in der Glosse gesagt, — „und auch habe ich gesehen das Bedrängnis, womit die Ägypter sie bedrängen, und nun, auf, ich will dich zu Pharao senden, dass du mein Volk, die Söhne Israels, aus Ägypten führest. Da sprach Mose zu Gott: Wer bin ich, dass ich zu Pharao gehen und die Söhne Israels aus Ägypten führen soll? Und er sprach: Ich will mit dir sein, und das sei dir das Zeichen, dass ich dich gesandt habe“. — Was ist das Zeichen? Nicht das, was nun folgt, dass das Volk Gott am Sinai verehren werde, denn das ist kein Wahrzeichen: dieses ist vielmehr, dass Gott ihm jetzt im Dornbusch erscheint. — „Und wenn du mein Volk aus Ägypten geführet hast, so werdet ihr Gott verehren an diesem Berge.“

Dann folgt v. 13 u. 14 die Etymologie des Jehovisten, v. 15 dagegen erzählt der bisherige Berichterstatter: „Und es sprach Gott weiter zu Mose: So sollst du zu den Söhnen Israels sagen: Jahveh, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt; das ist mein Name für immer“, — ein neuer Name, der hier eingeführt wird, ohne dass es gerade gesagt würde, aber im Zusammenhange ist

es leicht zu erkennen; deutlicher spricht es die Elohimsquelle VI, 2 aus, — „und das ist mein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht“, — sonst steht gewöhnlich לְדֹר וָדֹר; die einfache Zusammenstellung kommt nur zweimal vor, hier לְדֹר דֹּר und Exod. XVII, 16 מִדֹּר דֹּר. — Dann heisst es weiter: „Gehe hin und versammele die Ältesten Israels und sprich zu ihnen: Jahveh, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, und sprach: Ich habe nach euch gesehen, und was euch geschieht in Ägypten, und sprach: Ich will euch hinausführen aus dem Elend Ägyptens in das Land der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter, in ein Land, darinnen Milch und Honig fliesst“, — wohl eine jehovistische Glosse; vielleicht stand hier einfach „in das Land Kanaan“ oder auch „in das Land Kanaan, das von Milch und Honig fliesst“. — „Und sie hören auf deine Stimme, und du und die Ältesten Israels sollst hineingehen zum Könige in Ägypten und sprechen zu ihm: Jahveh, der Gott der Hebräer, ist uns entgegengekommen“ — נִקְרָה findet sich nur beim zweiten Elohisten, — „und nun möchten wir doch hingehen einen Weg von drei Tagereisen in die Wüste, um zu opfern Jahveh, unserm Gott. Und ich weiss, dass euch der König Ägyptens nicht wird ziehen lassen“, — לַהֲלֹךְ, ein Infinitiv, der nur beim zweiten Elohisten für לָלֶכֶת vorkommt, — „und nicht durch Gewalt“, — ein Verderbnis des Textes für „als durch Gewalt“. — Dann heisst es weiter in den letzten Versen, dass man von den ägyptischen Nachbarn sich Gefässe von Gold und Silber nebst Kleidern borgen und dies alles mitnehmen solle. Auch das gehört dem zweiten Elohisten.

Dieser Auftrag an Mose ist nun von grosser Bedeutung für die Kritik der folgenden Kapitel. Nach ihm sollen die Ältesten und Mose zu Pharao gehen, natürlich die Ältesten wohl nur beim ersten Mal und nicht auch noch nachher bei den Wundern, aber dass sie es überhaupt thun, fehlt später gänzlich und ist, wie wir sehen werden, durch etwas ganz Anderes ersetzt. Dann ist ferner hier auch eine Formel gegeben, die man gebrauchen soll: יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ, und es wird eine List angewandt: sie sollen von Pharao Urlaub zu einer Festreise verlangen, — ganz anders berichtet die priesterliche Elohimsquelle. Sie lässt nämlich neben Mose schon Aaron, den künftigen Oberpriester, eine bedeutende Rolle spielen, offenbar im Widerspruch mit dieser Erzählung

und der Bedeutung, welche Aaron beim zweiten Elohisten hat; denn da ist er nur ein Ältester neben den andern und nicht einmal im günstigsten Lichte geschildert. Um ihn aber einzuführen, meint der Verfasser der Elohimsquelle einen guten Weg eingeschlagen zu haben, sofern er Mose als unberedt darstellt, und so wird denn Aaron hier gleichsam der Dolmetscher des Mose, ein Prophet, während Mose selbst als Gott vor Pharao erscheint, der eingibt, was der Prophet sprechen soll, cf. VII, 1. Merkwürdig ist es dann aber, dass Aaron trotzdem nie redet; die Reden hält vielmehr Mose auch in der Elohimsquelle, nur die Wunder thut Aaron mit seinem Stabe, während in der andern Relation Mose auch diese Zeichen allein wirkt; indessen cap. XIV, beim Durchzug durch das rote Meer, zeigt doch auch die Elohimsquelle Moses Stab als wunderthätig. Da ist also offenbar im priesterlichen Interesse geschrieben, um Aaron als möglichst bedeutend neben Mose hinzustellen, dann aber durchaus nichts konsequent durchgeführt. — Der Jehovist fand nun beide Relationen vor und wollte sie vereinigen. Im IV. cap. führt er breit aus, was die Elohimsquelle im VI. u. VII. cap. viel kürzer auseinandersetzt, dass Mose sich allein nicht getraut, zu Pharao zu gehen, und sich auf den Mangel an Beredsamkeit beruft, und das wird hier erzählt mit Ausdrücken, die offenbar sekundär sind mit Bezug auf die Elohimsquelle; so sagt Gott z. B. in Betreff Aarons zu Mose IV, 16: „er soll dir Mund, und du sollst ihm Gott sein“. Der Jehovist lässt nun Aaron mitgehen, aber nur der Name ist eingeschaltet; Aaron spricht nichts und thut nichts, und ausserdem steht oft der Singularis, wo man den Pluralis erwarten müsste, wenn Aaron ursprünglich mit im Texte gestanden hätte.

Exod. IV ist also der grösseren Masse nach vom Jehovisten geschrieben; es ist ihm v. 1—17 beizulegen, v. 18 dagegen ist aus dem Bericht des zweiten Elohisten herübergenommen. Dieser Vers erzählt: Mose kehrt vom Berge Gottes zu seinem Schwiegervater zurück und spricht ihm den Wunsch aus, nach Ägypten zu ziehen, um nach dem Wohl seiner Brüder zu sehen, sagt aber nichts von seiner Berufung, entlässt jedoch einstweilen sein Weib; denn wir sehen aus c. XVIII, welches derselbe Verfasser geschrieben hat, dass Jethro die Zippora und ihre beiden Söhne zu Mose führt, als das israelitische Heer am Sinai lagert. Echt jehovistisch ist wieder v. 19—31. Jahveh fordert Mose abermals auf, nach

Ägypten zurückzukehren, da alle seine Feinde gestorben seien, — ein ganz überflüssiges Motiv nach der Berufung in cap. III, — und Mose nimmt sein Weib und seine Söhne, אֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־בָּנָיו, mit sich, wofür wohl besser בְּנוֹ, „seinen Sohn“, zu lesen ist, denn nachher wird stets nur einer erwähnt, — ein offenbarer Widerspruch. — Daran schliesst sich ein neues Gebot, die Wunder zu thun, wobei zuletzt besonders das Sterben der Erstgeburt hervorgehoben wird, v. 22 u. 23, und dann folgt eine ganz eigentümliche Scene in der Herberge: Jahveh will Mose, seinen Gesandten, töten, Zippora aber beschneidet rasch ihren Sohn und berührt mit dem Blut der Vorhaut Moses Füsse. Diese Erzählung trägt ganz den Charakter des Jehovisten und entspringt der Anschauung, dass das Blut des beschnittenen Erstgeborenen mit sühnender Kraft in Bezug auf den Vater ausgestattet sei, welcher durch dasselbe ein Blutbräutigam, d. h. durch die Beschneidung des Erstgeborenen geheiligt wird; und da nur der Jehovist den Mose die Reise in Gesellschaft seiner Familie machen lässt, so kann auch aus diesem Grunde nur er diesen Bericht gegeben haben. V. 30 ist dann, um die Differenz der beiden älteren Relationen in Hinsicht der Stellung Moses und Aarons zu einander auszugleichen, eine Rede Aarons erwähnt.

In Exod. V erwartet man nun zu lesen, wie Mose, begleitet von den Ältesten Israels, sich zu Pharao begiebt, um Urlaub zu verlangen; danach war wenigstens die Erzählung des ältesten Referenten in cap. III angelegt; aber es fehlt hier nun der Anfang des dahin lautenden Berichtes des zweiten Elohisten, und der Jehovist setzt dafür in den Text, wie Mose und Aaron an den ägyptischen Hof gehen, v. 1 u. 2; ebenso schaltet er in harmonistischer Absicht v. 4 ein; dann aber beginnt als Fortsetzung von v. 3 in v. 5 deutlich die Sprache des zweiten Elohisten, der die Forderung des Festzuges an Pharao stellen lässt. Abermals jedoch hat der Jehovist v. 20 eingeschoben; Mose und Aaron sind wieder verbunden, wie sie vom Könige herauskommen, und dadurch ist der Zusammenhang gestört; die Klage des Volkes muss nach dem Voraufgehenden an Mose allein oder an ihn und die Ältesten gerichtet sein, nicht aber an ihn und Aaron.

Exod. VI, 1 bildet die Fortsetzung des V. cap., und v. 2—30 folgt dann der Bericht der priesterlichen Elohimsquelle, wie allgemein anerkannt wird. Als ob dieser Verfasser nichts von einer

Reise nach Midian wüsste, führt er eine Offenbarung Gottes an Mose in Ägypten an und lässt diesem dann den Auftrag zuteil werden, das Volk fortzuführen. Von einem Festzuge sagt diese Relation nichts. אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם v. 4, הֵקִים בְּרִית v. 4, זְרוֹעַ נְטוּיָה v. 6, נָשָׂא אֶת־יָד v. 8 sind echt elohistische Ausdrücke. Eigentümlich ist ferner, dass Mose bei Israel keinen Glauben findet und v. 12 über die „unbeschnittenen Lippen“ klagt. Der Zusammenhang wird plötzlich durch v. 14—27, eine genealogische Liste der Vorfahren des Mose, unterbrochen. Wie in der Genesis wird auch hier das Alter der Hauptpersonen hinzugefügt. Erst v. 28 leitet wieder in die Geschichte zurück. Aber wenn der Stammbaum auch ungeschickt den Gang der Erzählung aufhält, so gehört er dennoch der Elohimsquelle an, und es lässt sich dann auch hieraus wiederum schliessen, dass ihr Verfasser nicht Verfasser einer Grundschrift sein kann, da er in diesem Falle seine Genealogie sicherlich früher, etwa c. II, gegeben hätte. Übrigens wird uns VII, 7 das Lebensalter Moses und Aarons angegeben; letzterer war beim Auszug aus Ägypten 83, ersterer 80 Jahr alt, was zu den anderen Berichten nicht recht stimmen will; denn Mose floh als erwachsener Mann nach Midian, und sein erstgeborener Sohn war bei der Rückkehr noch nicht beschnitten.

Exod. VII, 1—13 ist ein Stück der Elohimsquelle, wie die Sprache deutlich zeigt. V. 8—13 wird das erste Wunder erzählt, welches Aaron auf Moses Geheiss vollbringt; die Schlange heisst hier תַּנִּין, in den anderen Berichten, cf. v. 15, נָחָשׁ. Eigentümlich ist der priesterlichen Darstellung, abgesehen davon, dass Aaron die Wunder thut, der Umstand, dass sie die ägyptischen Zauberer einführt, welche die ersten Wunder zwar auch verrichten, aber nichts Lebendiges hervorbringen können. Der zweite Elohist hat hier wahrscheinlich eine Lücke; denn da er sich VII, 15 darauf bezieht, muss man ihm die Erzählung von jenem Wunder im ältesten Text auch beilegen; v. 14—18 gehört nämlich zum Berichte des zweiten Elohisten; Mose soll abermals zu Pharao gehen und das frühere Gesuch wiederholen. Diese Relation enthält aber nur den Befehl und die Androhung des zweiten Wunders, die Ausführung fehlt, weil die priesterliche Elohimsquelle den Faden der Erzählung an sich reisst; denn ihr gehört v. 19—22, wo wieder Aarons Wunderstab wirkt; das Wunder erstreckt sich hier aber nicht bloss, wie im Vorhergehenden angekündigt war, auf den Nil,

sondern auf ganz Ägypten. Die einheimischen Zauberer vollbringen darauf dasselbe; v. 20 u. 21 gebraucht dieser Verfasser die nämlichen Ausdrücke, welche der andere Berichterstatter v. 17 u. 18 bei der Ankündigung des Wunders anwandte, wiederum ein Zeugnis für den sekundären Charakter der Elohimsquelle. VII, 23—29, zunächst die Folgen des Wunders, dann die Ankündigung der Plage der Frösche, gehört zur Relation des zweiten Elohisten: Mose allein soll zu Pharao gehen, und es handelt sich hier abermals um einen Festzug in die Wüste. Die Ausführung übernimmt jedoch der priesterliche Autor.

Dieser erzählt VIII, 1—3, wie Aaron, der hier wiederum miteingeführt wird, das Wunder vollzieht; die Frösche kommen jedoch nicht nur aus dem Nil, sondern aus den Gewässern im ganzen Lande. Die Beseitigung dieser Plage, v. 4—10, gibt der älteste Berichterstatter, der zweite Elohist. Pharao beruft Mose und Aaron, — letzterer offenbar ein müssiger Zusatz des priesterlichen Elohisten, da er nachher gar nicht weiter erwähnt wird, — und erklärt sich bereit, die Hebräer zu einer Opferfeier ziehen zu lassen; die Frösche sollen dann, so verspricht Mose, in den Nil zurückkehren. 11a gehört noch dem zweiten Elohisten an, 11b dagegen bereits der priesterlichen Schrift, welche dann 12—15 fortfährt und von der Plage durch Mücken erzählt; da erkennen die Ägypter den Finger Jahvehs, der etwas Lebendiges hervorzubringen vermag. Der zweite Elohist erzählt hier v. 16—28 noch die Plage der Hundsfliegen und im folgenden Kapitel v. 1—7 vom allgemeinen Viehsterben; Mose wird allein genannt, stellt die der ältesten Relation eigentümliche Forderung, redet allein und geht allein von Pharao hinaus; v. 21 ist „Aaron" wieder ein müssiger Zusatz, wonach dann das Verbum in die Pluralform gebracht ist.

Exod. IX, 8—12 berichtet darauf die Elohimsquelle von der Plage durch Blattern. Mose und Aaron sind wieder vereint; beide sollen Ofenruss nehmen, Mose streut ihn gen Himmel, und Aaron — behält den seinen wahrscheinlich in den Händen. Wir erkennen hier die immerhin unbefangene Abhängigkeit der Elohimsquelle von dem älteren Berichte, der Mose allein eingeführt hatte; denn diese Blatternplage ist echt priesterlich-elohistisch; Aaron wird daher miterwähnt, aber der Verfasser weicht im Verlaufe der Darstellung gleichsam der Autorität seines Vorgängers. Vers 13—35 fährt darauf der zweite Elohist fort, wie der Ausdruck אֱלֹהֵי הָעִבְרִים

und die Forderung eines Festzuges beweisen; Mose selbst reckt den Stab aus, und der Donner heisst קֹלֹת wie XIX, 16; XX, 15. Vers 31 und 32 scheinen Zusätze, wahrscheinlich eine spätere Glosse zu sein, ob aber vom Jehovisten, lässt sich nicht beweisen.

In Exod. X wird zunächst v. 1—20 die Plage der Heuschrecken von demselben Verfasser erzählt, der den Bericht über den Hagelschlag gab, da auf diesen mehrmals zurückgegriffen wird, cf. v. 5, 12, 15. „Aaron“ ist einigemal müssig eingeschaltet, doch gewöhnlich handelt Mose allein. Wir haben hier ferner wieder die Forderung שַׁלַּח עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי, wieder heisst Gott יְהוָֹה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים, und auch עֵין הָאָרֶץ v. 5 u. 15, das Auge, d. i. der Anblick des Landes, ist nur Ausdruck dieses ältesten Referenten, cf. Numer. XI, 7; XXII, 5, 11, wie ihm גְּבָרִים für die männlichen Mitglieder des Volkes eigentümlich ist, cf. XII, 37. Darauf folgt v. 21—29 die Plage der Finsternis, ebenfalls ein Bericht des zweiten Elohisten; Mose vollbringt das Wunder und erklärt v. 29 dem Könige: „Ich werde nicht mehr vor deine Augen kommen.“

Exod. XI, 1—3 folgt nun zunächst eine Einschaltung; wahrscheinlich der Jehovist hielt es für nötig, dass wie alle andern Plagen auch die letzte dem Mose vorher offenbart werde, und dass, wie im älteren Bericht III, 22 befohlen war, die Hebräer sich nun auch durch Leihen von silbernen und goldenen Geräten zum Auszuge vorbereiteten. Aber die Rede des Mose, die im vorigen Kapitel damit schloss, dass er Pharao erklärte, er werde ihm nicht wieder vor die Augen kommen, wird durch dieses Einschiebsel unterbrochen. Hier folgt nämlich v. 4—8 der Schluss der dort begonnenen, aber nicht vollendeten Rede: Mose sagt, er werde allerdings nicht wieder vor Pharao erscheinen, aber alle Knechte des Königs würden nach einer neuen grossen Plage selbst zu ihm hinauskommen und ihn durch Bitten zum Auszug aus Ägypten zu bewegen suchen. Dies ist der einzig mögliche Zusammenhang, welchen die Rede Moses im ursprünglichen Text gehabt haben muss. Vers 9 u. 10 bilden eine Schlussbemerkung der priesterlichen Elohimsquelle; Mose und Aaron sind wieder beide als Wunderthäter genannt.

Exod. XII treffen wir zunächst auf ein grosses gut erhaltenes Stück der priesterlichen Elohimsquelle, ein Stück, ganz nach ihrem Charakter, da sie es ja vornehmlich auf die Kultusgesetzgebung absah. Höchst eigentümlich führt sie das Fest des Passahs

und des Ungesäuerten, dessen Gesetz v. 1—24 u. v. 28 enthält, so ein, dass die erste Feier des Passahs bereits am Abend vor dem Auszuge stattfindet, während der zweite Elohist eine scheinbar historische Erklärung über die Entstehung desselben gibt, indem er die Sitte, Ungesäuertes zu essen, von der eiligen Flucht des Volkes aus Ägypten herleitet, so dass man nicht mehr Zeit hatte, den Teig zu säuern, sondern ungesäuert zusammenband und unterwegs buk. Anstatt dieser historischen Notwendigkeit tritt uns beim priesterlichen Referenten ein direkter Befehl Gottes entgegen. Der Jehovist kannte, da er die Elohimsquelle gelesen hatte, auch ihre Festfeier und hat nun das Ganze v. 25—27 mit einer Ergänzung paränetischer Art versehen. In v. 1—24, 28 ist aber der Charakter der Elohimsquelle so bestimmt ausgeprägt, dass schon Gramberg, de Wette u. a. ein richtiges Urteil über diesen Abschnitt fällten; alle Formeln der Gesetzgebung, welche wir später wiederfinden, sind schon hier gebraucht. — Vers 29 u. 31 folgt dann die Erzählung des zweiten Elohisten von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt. Dies Stück weicht einwenig von XI, 4—8 ab, wo derselbe Verfasser das Wunder Pharao ankündigen lässt, aber diese kleinen Differenzen erklären sich aus der Überarbeitung durch den Jehovisten, der hier wie dort die letzte Hand angelegt hat. Diesem jehovistischen Verfasser gehört auch v. 31 u. 32: Pharao beruft Mose und Aaron in der Nacht zu sich, um sie anzutreiben, schleunigst den Auszug des Volkes aus Ägypten zu bewirken. Das hat offenbar weder der priesterliche noch der zweite Elohist geschrieben, dieser nicht, da er X, 29 Mose ja erklären lässt, Pharao habe ihn zum letzten Mal vor sich gesehen, jener nicht, da nach seiner Gesetzgebung XII, 22 niemand in dieser Nacht aus seinem Hause gehen durfte; andererseits sind hier freilich wieder Mose und Aaron verbunden, wie sonst in der priesterlichen Relation, aber auch in den jehovistischen Einschaltungen haben wir dies Verhältnis, da ja ihr Autor seinen Vorgänger kannte; zudem ist die Sprache jehovistisch; es heisst קומו צאו מתוך עמי wie Genes. XIX, 14 קומו צאו מן־המקום הזה. Vers 33—39 gehört zum Bericht des zweiten Elohisten, welcher den Grundfaden der Erzählung im ganzen Pentateuch festhält. Das Volk nimmt den ungesäuerten Teig, den es nach der andern Relation bereits verzehrt hat, mit und bäckt ihn unterwegs; der ältere Verfasser kennt daher aber auch kein Passahfest, sondern nennt

immer nur das Fest der Mazzoth. Die Israeliten nehmen ferner, cf. III, 21, 22, silberne und goldene Gefässe sowie Feierkleider auf Borg und berauben die Ägypter, darauf beginnen sie den Zug von Raemses nach Suchoth bei sechsmalhunderttausend Mann, גְּבָרִים, zu Fuss, cf. X, 11. Der Auszug geschieht bei Nacht, was weder zu der schon erwähnten Gesetzgebung der Elohimsquelle, noch zu ihrem Stationenverzeichnis Numer. XXXIII, 3 stimmt. Daran knüpft sich in v. 40—51 eine Erläuterung des priesterlichen Berichterstatters, der hier zuerst als chronologische Notiz die Dauer des Aufenthaltes im Lande Ägypten auf 430 Jahre angibt, dann einen Nachtrag zum Passahfest und die Bemerkung bringt, dass an diesem Tage alle Heerscharen Israels ausgezogen seien. Da erkennt man recht deutlich an der Sprache den Verfasser.

Exod. XIII, 1—2 gehören demselben Bericht an und enthalten das Gesetz von der Heiligung aller Erstgeburt bei Menschen und Vieh. Der Verfasser beruft sich Numer. III, 13 ausdrücklich darauf, dass dies Gesetz beim Auszug aus Ägypten gegeben sei, und כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם ist ein elohistischer Ausdruck, den freilich der Jehovist sich aneignet. Die Verse 3—16 bilden dann eine jehovistische Ausführung des Gesetzes vom Genuss des Ungesäuertsn und der Heiligung der Erstgeburt. Die Sprache ist echt jehovistisch, Ägypten heisst z. B. Haus der Knechte, בֵּית עֲבָדִים, v. 3, 14; das Volk ist ausgeführt בְּחֹזֶק יָד v. 3; der erste Monat heisst Ährenmonat, חֹדֶשׁ הָאָבִיב v. 4; die einzelnen Völker werden aufgezählt v. 5; das Land fliesst von Milch und Honig v. 5. Hierauf wird die einfache Erzählung des Zuges vom zweiten Elohisten v. 17—22 fortgeführt, die Gebeine Josephs werden mitgenommen, die Wolken- und Feuersäule ist regelmässige Führerin v. 21 u. 22, offenbar in Differenz mit dem priesterlichen Bericht, nach welchem dieselbe erst beim Sinai erscheint; es zeigt sich nach ihm zwar auch die Herrlichkeit Gottes im Gewölk, XVI, 7 u. 10, aber als ein einzelnes, vorübergehendes Wunder, nicht als eine beständige Begleitung.

Exod. XIV. Das Wunder vom Durchzug des Volkes durch das rote Meer und vom Untergang der Ägypter in den Fluten wird hier in doppelter Gestalt erzählt. Die eine Überlieferung gibt der priesterliche Referent v. 1—4. Auf Gottes Befehl kehren die Israeliten um und lagern sich östlich von Baal-Zephon am Schilfmeer, weil sich Jahveh an Pharao verherrlichen will. Die-

sem Berichte gehört dann, ohne dass etwas fehlte, v. 8—10 an; Jahveh verhärtet Pharaos Herz; der König setzt den Israeliten nach und zwar mit Streitwagen, רֶכֶב, Reitern, פָּרָשִׁים, und Kriegsmacht, חַיִל, letzteres wahrscheinlich die umfassende Bestimmung für Streitwagen und Reiter. Als die Israeliten die Ägypter erblicken, schreien sie zu Jahveh v. 10; nun fehlt ein kleiner Satz, nämlich etwa: „Und es schrie Mose zu Jahveh“; dann folgt v. 15—18: „Was schreist du zu mir? Sage den Kindern Israels, dass sie aufbrechen etc.“, Mose hatte aber gar nicht geschrieen. Hier erscheint nun auch in der Elohimsquelle der Wunderstab Moses, den sonst die priesterliche Relation nicht erwähnt, da nach ihrer Darstellung Aaron denselben führt. Darauf folgt v. 21a: „da reckte Mose seine Hand aus über das Meer“, und nun das Ende des Verses: „und es spalteten sich die Gewässer“, dann v. 22—23: die Söhne Israels gingen durch das Meer auf dem Trockenen, בַּיַּבָּשָׁה, das Meer aber bildet eine Mauer zu beiden Seiten; die Ägypter folgen mit Streitwagen und Reitern. Hieran schliesst sich v. 26: „da sprach Jahveh zu Mose: Recke deine Hand aus über das Meer, dass die Gewässer zurückkehren über die Ägypter“, und 27a: „und Mose reckte seine Hand aus über das Meer“, dann v. 28 u. 29. Das ist die eine Relation. — Die zweite Darstellung gibt zuerst v. 5—7 eine einfache Erzählung der Sinnesänderung des Königs, ganz im Charakter des zweiten Elohisten, und daher kann die priesterliche Elohimsquelle diese Verse aufgenommen haben. Merkwürdig aber ist, dass bei der Verfolgung nur Streitwagen, keine Reiter erwähnt werden; sie werden aber vielleicht nicht genannt, weil ein Vers dieses Berichtes hier fehlt. Vers 11—14 ist eine Einschaltung des Jehovisten; als die Ägypter herannahen, murrt das Volk wider Mose. Diese Klage bezieht sich auf V, 18—23, sofern seit dem Auftreten des Mose die Last des Volkes nur vermehrt worden war. Nun aber ist auffällig, dass Mose eine so grosse Zuversicht an den Tag legt: sie sollen ruhig sein, Jahveh werde für sie streiten gegen die Ägypter. Dabei könnte man an das Wunder denken, dass das Meer den Feind begraben werde, aber das Folgende zeigt deutlich, dass hier von einem andern Wunder die Rede sein muss; nämlich XIV, 19 weist offenbar Spuren einer Überarbeitung auf: als die Ägypter erschienen sind, „da ging der Engel Jahvehs, der vor dem Heer Israels herzog, und stellte sich hinter sie; da ging die Wolkensäule vorne weg und

stellte sich hinter sie." Mit diesen Worten ist dasselbe zweimal gesagt; denn der Engel Gottes ist auch sonst eine Bezeichnung für die Wolken- und Feuersäule und findet sich z. B. Exod. XXIII und sonst. Diesen Ausdruck erklärte aber der andere Referent, um einem Missverständnis vorzubeugen, durch das deutlichere „Wolkensäule", und zwar ist dieser Erklärer, während der „Engel Gottes" vom zweiten Elohisten herrührt, der Jehovist. Beide Relationen stimmen also darin überein, dass das Heer der Ägypter durch ein Wunder von dem Heer der Israeliten getrennt wird, und so ist auch Josua XXIV, 7 erzählt. Dem zweiten Elohisten gehört auch v. 20, v. 21a der Elohimsquelle, 21b dem Jehovisten: „da liess Gott das Meer weggehen durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer zum Trockenen", לֶחָרָבָה, d. i. die Trockenheit, wo das Wasser zwar abgelaufen, aber der Boden noch feucht ist; die andere Trocknis, יַבָּשָׁה, ist diejenige, wo auch der Boden bereits trocken ist. Eigentümlich ist hier, dass das Wasser nicht gespalten, sondern durch einen heftigen Wind fortgetrieben wird; die Erzählung ist in dieser Gestalt natürlicher und lässt sich durch Ebbe und Flut verstehen. Die Fortsetzung hierzu bildet v. 24 u. 25: Gott verwirrt das Heer der Ägypter, und diese erkennen, dass Jahveh für Israel streitet; dadurch ist v. 14 erklärt. Dann folgt hier v. 27b: „Und das Meer kehrte zurück gegen Morgen", es war also weggeflossen, „לְאֵיתָנוֹ, zu seiner beständigen Flut, und die Ägypter flohen ihm entgegen, und es trieb Jahveh die Ägypter ins Meer hinein"; den Schluss dieser Darstellung bildet v. 30, 31. Aber für sich allein hat dieselbe nie bestanden; sie ist in die ältere eingeschoben, und man kann sie nicht so ausscheiden, dass nichts fehlte, ein Beweis, dass der Jehovist die Elohimsquelle ergänzte. Den Stab des Mose, den er selbst nicht nannte, setzt er voraus, da ihn die andere Relation schon erwähnte. Nur v. 5—7 hat den Charakter einer ursprünglichen Erzählung und dann noch 19b, 20, „da ging der Engel von der Front des Heeres nach der Hinterseite etc." Alles Andre ist blosse Einschaltung. Obgleich nun aber der Ergänzer, der den ältesten Bericht wie den der Elohimsquelle benutzte, 5—7 nur Streitwagen erwähnt, gibt doch die zweite elohistische Relation im Buch Josua Streitwagen und Reiter, letztere müssen daher hier, wahrscheinlich durch Schuld des Jehovisten, ausgelassen sein, und das Verhältnis ist wiederum folgendes: Der priesterliche Elohist

setzte an die Stelle der natürlicheren Erzählung des zweiten Elohisten seinen eigenen wunderbaren Bericht, der Jehovist aber schob in diesen die ältere Darstellung, die er noch kannte, freilich in einer von ihm überarbeiteten Form ein.

Exod. XV enthält zunächst einen Dankpsalm; v. 1a bildet die Überschrift, die Einleitung dazu, das Lied selbst reicht dann von v. 1b—18, ist aber ursprünglich nicht für diesen Zusammenhang der Erzählung gedichtet, sondern nimmt seinen Standpunkt in Jerusalem und erwähnt den wunderbaren Durchzug durchs rote Meer nur als eine grosse Begebenheit des Altertums. Diese Beziehung auf Jerusalem ist ganz deutlich, aber der Psalm erschien so passend, als ob er für diese Veranlassung geschrieben wäre und ist ebendeshalb auch hier aufgenommen. Welcher Erzähler hat ihn nun eingeschaltet? In v. 19—21 bringt derjenige, welcher das Lied dem Texte einfügte, ein zur geschichtlichen Sachlage überleitendes Stück, und dies ist, was v. 19 anbelangt, aus XIV, 28—29, also aus dem Bericht der Elohimsquelle entlehnt. Daher könnte es scheinen, als ob der priesterliche Referent den Psalm aufgenommen habe, aber dem ist nicht so; vielmehr schaltete der Jehovist, der auch sonst poetische Stücke bringt, z. B. das Lied Lamechs, Genes. IV, den Segen und Fluch Isaaks, Genes. XXVII, dann die Fragmente aus dem Kriegsbuch, Numer. XXI, das Gedicht hier ein; denn der priesterliche Elohist erwähnt Mirjam als Prophetin nicht, und zu seiner Chronologie will es auch nicht recht passen, dass Mirjam singt und tanzt, da sie ja die ältere Schwester des damals achtzigjährigen Mose ist; der Jehovist aber kümmerte sich um die Chronologie der Elohimsquelle nicht, während er sich gar wohl ihre Sprache aneignen konnte. Dass er nun selbst das Lied nicht gedichtet hat, geht daraus hervor, dass er in den angehängten Versen erst zum historischen Verlauf zurückkehrt, aber auch aus dem Buch der Kriege Jahvehs entnahm er es nicht, da es nicht den Standpunkt der Wüstenwanderung festhält. — Der folgende Abschnitt, v. 22—27, der Zug des Heeres vom Schilfmeer nach der Wüste Sur, dann nach Mara und Elim, gehört dem zweiten Elohisten, wie nicht bloss die Kürze des Berichtes in allen seinen Stationenverzeichnissen, sondern entscheidend eine Formel beweist, v. 25: שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ, „daselbst stellte Mose dem Volke Satzungen und Recht“, d. h. er gab Gesetze und hielt danach Gericht. Josua XXIV, 25 findet

sich diese Formel bei demselben Verfasser noch einmal von Josua gebraucht, der in Sichem Recht spricht.

Exod. XVI ist als ein Stück der priesterlichen Elohimsquelle schon von Gramberg erkannt. In der Wüste Sin erfolgt die Gabe der Wachteln und des Manna; aber der Verfasser hat diesen Gegenstand nicht einfach historisch behandelt, sondern aus der Tradition aufgenommen und legislatorisch in Bezug auf die Sabbathfeier bearbeitet. Der Verfasser ist an folgenden Kriterien leicht zu erkennen: Mose und Aaron handeln gemeinsam; die Israeliten heissen v. 1, 2, 9, 10 כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל, die Zeit des Abends wird bezeichnet durch בֵּין־הָעַרְבַּיִם, zwischen beiden Abenden, d. h. zwischen der Zeit des Untergangs der Sonne und der wirklichen Finsternis, v. 12, dieser Ausdruck ist aber der Elohimsquelle eigentümlich; der Kopf ferner, nach dem gerechnet wird, heisst גֻּלְגֹּלֶת v. 16; sodann sind v. 22 נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, Fürsten der Gemeinde, erwähnt; der Sabbath heisst v. 23 שַׁבָּתוֹן, und auch das ist echt priesterlich elohistisch. Am Sabbath wird kein Manna gesammelt, und daher findet das Volk des Tages vorher doppelte Ration; von diesem Manna soll aufgehoben werden לְדֹרֹתֵיכֶם v. 32, 33, für die künftigen Geschlechter, und zwar לִפְנֵי הָעֵדֻת, vor dem Dekalog, v. 34; auch das ist ein rein elohistischer Ausdruck, hier aber antecipiert; denn im ersten Monat des zweiten Jahres wurde ja die Stiftshütte erst aufgerichtet. Die Schilderung des Manna selbst ist viel genauer in der Parallele Numer. XI, 7—9 beim zweiten Elohisten; hier, im Exod., schmeckt es wie Honigkuchen, in der andern Stelle dagegen wie Ölkuchen.

Exod. XVII erzählt zunächst den Zug des Volkes Israël nach Massa und Meriba, d. h. „Versuchung“ und „Streit“. In v. 1 u. 2 werden diese Namen von der priesterlichen Relation aus dem Verhalten der Israeliten erklärt, dann in v. 7, der dazu gehört, auch genannt. Dagegen fehlt diesem Bericht die Gabe des Wassers, um den Durst des Volkes zu löschen; davon erhalten wir v. 3—6 erst durch den Jehovisten Nachricht; denn diese Erzählung kann nicht dem zweiten Elohisten angehören, da sie in den Bericht der Elohimsquelle eingreift; vgl. ausserdem לָמָּה־זֶּה v. 3, סָקַל v. 4. Freilich finden wir hier den Stab, mit dem Mose den Nil geschlagen, erwähnt, und davon berichtete der zweite Elohist, aber auch der Jehovist, der diesen kannte, konnte ihn ja einführen; zudem wird v. 6 in jehovistischer Weise der Gottesberg Horeb genannt;

auch ist gar nicht angemessen, dass das Wunder am Horeb geschieht; offenbar hat der Einschalter hier antecipiert und wurde dazu, hier eine Spende von Wasser hinzuzufügen, wohl dadurch veranlasst, dass der priesterliche Elohist im vorigen Kapitel über eine göttliche Gabe an Brot und Fleisch berichtet hatte. Vielleicht ist auch etwas ausgelassen und dann wieder ergänzt oder überhaupt geändert. Alsdann folgt in v. 8—16 der durch ein Wunder ausgezeichnete Kampf mit den Amalekitern. Mose besteigt einen Berg, nimmt den „Stab Gottes“, wie er auch IV, 20 beim Jehovisten heisst, wird von Aaron und Hur begleitet, cf. XXIV, 14, und streckt den Stab aus; so lange er ausgestreckt bleibt, siegt Josua, wenn er aber sinkt, haben die Amalekiter die Oberhand. In gegenwärtiger Gestalt ist diese Erzählung deutlich jehovistisch gefärbt; aber da Aaron und Hur auch sonst beim zweiten Elohisten zusammen erscheinen, da ferner in der Verwünschung Amaleks מִדֹּר דֹּר vorkommt wie III, 15, so ist anzunehmen, dass der Bericht ursprünglich vom ältesten Referenten geschrieben, aber vom Jehovisten stark überarbeitet ist.

Exod. XVIII bringt uns endlich einen reinen Textabschnitt des zweiten Elohisten; denn es gibt hier überhaupt nur drei Kapitel, die nicht überarbeitet sind, nämlich die capp. XVIII, XXI und XXII. Jethro besucht Mose und erteilt ihm den Rat, Richter anzustellen. Auf den zweiten Elohisten als Verfasser dieser Erzählung führen folgende Momente: Der Schwiegervater Moses heisst Jethro, nicht Reguel; Zippora wird als entlassen bezeichnet v. 2: צִפֹּרָה אֵשֶׁת מֹשֶׁה אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ, entlassen nicht etwa aus Ägypten, sondern bei Moses Abreise von Midian aus der Ehe entlassen, wie der zweite Elohist ja das Verhältnis darstellte, während nach jehovistischer Relation Mose seine Familie mit sich nimmt. Zwei Söhne bringt sie mit, nicht nur den einen, von dem der Jehovist im IV. cap. redet. Jethro kommt an den „Berg Gottes“, und das ist die stehende Bezeichnung des Sinai beim ältesten Referenten; hier war nun aber bereits eine heilige Stätte; denn man ass vor Gott, v. 12, und suchte Gott bei Gerichtsverhandlungen, v. 15, und endlich heisst es אֱלֹהֵי אָבִי, „Gott meines Vaters“, für das gewöhnlichere „Gott der Väter“. Nun macht aber das Kapitel grosse Schwierigkeit, wenn man in Erwägung zieht, dass hier das Volk bereits am Berge Sinai gelagert ist, und zwar seit längerer Zeit, v. 5. So weit war ja das Volk Israel noch gar nicht gelangt;

denn XVII, 1 u. 8 befindet es sich noch in Raphidim und erst XIX, 1, 2 kommt es an den Sinai. Daher müssen und dürfen wir annehmen, dass dies Kapitel antecipiert ist; wie v. 12, 15, 19 eine heilige Stätte, vielleicht eine Stiftshütte, so ist wohl auch bereits eine Offenbarung der Gesetze angenommen, da Mose v. 16 das Volk über die Rechte Gottes und seine Gesetze belehrt; doch konnten dies allerdings auch frühere Vorschriften sein. Ferner werden indessen hier bereits zahlreiche Richter eingesetzt, während noch XXIV, 14, als Mose zum Berge emporsteigt, dergleichen gewöhnliche Oberste nicht vorhanden zu sein scheinen; denn Mose weist auf Aaron und Hur als seine Vertreter hin. Ranke, der verständigste unter den Verteidigern der Einheit, sagt, der Verfasser wollte die Gesetzgebung am Sinai, die lauter göttliche Gebote gibt, nicht durch einen menschlichen Rat unterbrechen; denn die Richter werden zumal auf den Rat eines Nichtisraeliten, des Jethro, eingeführt. Aber das ist unpassend; wenn der Inhalt der Erzählung in spätere Zeit fällt und ein Verfasser für den Pentateuch angenommen werden soll, so blieb ja gerade dann um so eher wohl noch in den späteren Büchern ein Platz, um die Ernennung von Obersten zu berichten, so dass erst recht keine so auffallende Antecipation nötig war; wir sehen vielmehr, dass das XVIII. cap. zu den ältesten Stücken zu rechnen ist, nicht zu den jüngsten, wie Hitzig meint, denn der Deuteronomiker las es bereits, setzt aber I, 9 ff. die Erwählung von Richtern ans Ende des Aufenthaltes am Sinai, und in diese Zeit fällt auch am passendsten der Inhalt der Erzählung; der spätere Redaktor aber wusste nun diesen alten Text nicht recht unterzubringen und schob ihn lediglich seines Alters wegen so früh als möglich, daher an falscher Stelle ein.

Exod. XIX gibt die Vorbereitung zur Offenbarung des Dekalogs, ein Kapitel, welches oft und stark überarbeitet ist; denn wir stossen hier auf nicht weniger als vier Verfasser. Die Grunderzählung gehört dem zweiten Elohisten an und ist im Anfang durch den priesterlichen Autor, im 9. Verse durch den Jehovisten, dann jedoch noch durch einen andern Schriftsteller ergänzt, welchen wir bisher nicht kennen lernten, der nun aber hier eine bedeutende Einschaltung macht. Scheidet man diese fremden Elemente aus, so gewinnt das Kapitel erst Zusammenhang in sich und mit dem Folgenden. Vers 1 und 2a, also von den Worten בַּחֹדֶשׁ

הַשְּׁלִישִׁי bis וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר, ist priesterlich elohistisch, dann folgt der Bericht des zweiten Elohisten in v. 2b und 3—8 in gutem Zusammenhange: Mose geht hinauf zu Gott, der also bereits auf dem Berge sein muss, und erhält einen Auftrag Jahvehs an Israel in dichterischer Form. „Ihr habt gesehen“, sagt Gott, „was ich den Ägyptern gethan, und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen habe und zu mir brachte“, — da er nämlich nach cap. III bereits eine spezifische Stätte der Gegenwart auf dem Berge hatte. Alsdann verheisst er dem Volke, wenn es seine Gebote halte, die Stelle eines Lieblingsvolkes, und Mose verkündet Israel alle diese Worte; die Botschaft wird freudig begrüsst, „und Mose brachte zurück die Antwort des Volkes zu Jahveh“. So weit reicht der Zusammenhang. In v. 9 jedoch fährt der Jehovist mit einer ganz unnötigen Einschaltung fort, die als solche schon daran zu erkennen ist, dass der 9. Vers die Schlussformel des 8. wiederholt, um das Folgende anzuknüpfen. Auch ist die Angabe, dass Gott in einer dicken Wolke kommen wolle, nicht ganz übereinstimmend mit dem, was der zweite Elohist in cap. XXIV erzählt; denn bei diesem sehen die Ältesten Jahveh unverhüllt, XIX, 9 aber sollen sie offenbar nur seine Stimme aus der Wolke hören; sodann ist im Folgenden von einer Theophanie im Gewitter die Rede, während der Jehovist hier offenbar nur an die Wolkensäule denkt. — Nach dieser Glosse heisst es beim zweiten Elohisten v. 10 und 11a bis zu dem Worte הַשְּׁלִשִׁי: Mose solle das Volk heut und morgen heiligen; sie sollen ihre Kleider waschen, cf. Genes. XXXV, und auf diese Weise für den dritten Tag bereit sein. Abermals Einschaltungen bilden darauf die Verse 11b, 12, 13a bis לֹא יִחְיֶה, 18 und 20—25. Der Text lautet: „Denn am dritten Tage wird Jahveh herabsteigen vor den Augen des Volkes auf den Berg Sinai“, — das stimmt aber gar nicht zu dem Vorigen, da ja Gott bereits auf dem Berge ist, — „und umzäune das Volk ringsum“, niemand soll bei Androhung des Todes dem Berge zunahekommen, weder Mensch noch Vieh. Hienach fährt der Grundtext fort: „Wenn man das Jubelhorn bläst, sollen sie auf den Berg steigen“; Mose verlässt den Berg, heiligt das Volk, sie waschen ihre Gewänder, und so wird alles für den dritten Tag vorbereitet. Als dieser herannaht, tönen Donnerschläge, קֹלוֹת, Blitze zucken, ein schweres Gewölk senkt sich auf den Berg, und eine gewaltige Posaunenstimme erschallt, so dass das ganze Volk erbebt. Mose

aber führt es aus dem Lager und stellt es an den untern Teil des Berges. — Derselbe Schriftsteller, der 11b—13a eingeschoben hatte, fügte nun auch v. 18 hinzu; der ganze Sinai ist in Rauch gehüllt, da Jahveh im Feuer auf ihn herabgestiegen war. Dieses Herabsteigen schliesst sich an das andere in 11b. Vers 19 fährt der zweite Elohist fort: „Es war eine gewaltige Posaunenstimme; Mose redete, und Gott antwortete ihm im Donner.“ Das ist sein letzter Vers in diesem Kapitel. Die Stimme im Donner ist der Dekalog, aber das erfahren wir hier noch nicht, da es durch v. 20—25 verdeckt ist; bei אָמַר stehen sonst stets die gesprochenen Worte, v. 25 indessen nicht, da die ganze Stelle nur eine Einschaltung ist. — Nach dem zweiten Elohisten erscheint Gott auf dem Gipfel des Berges, Mose in der Mitte zwischen Gott und dem Volk, und dies selbst steht am untern Saum des Berges, ist von Schrecken ergriffen, kann und mag nicht weiter hören, als der Dekalog offenbart wird, und bittet aus Furcht vor der Offenbarung, dass Mose zu ihm rede. Dadurch ist die Majestät dieser Offenbarung sehr passend geschildert. Der Glossator dagegen nimmt an, das Volk sei neugierig gewesen, Gott zu schauen, Mose habe sogar einen Zaun ziehen müssen, damit man die Schranken nicht durchbreche, und hiedurch wird der Eindruck des Ganzen gewaltig geschwächt. Aber die Darstellung steht nun hier deutlich auf einem späteren Standpunkt; es werden geweihte Priester vorausgesetzt, v. 24 wird verlangt, dass auch Aaron auf den Berg steige, letzterer heisst oft der „Berg Sinai“, und ausserdem finden wir ganz ungewöhnliche Ausdrücke, הָרַס, sonst einreissen, bedeutet hier intransitiv durchbrechen, פָּרַץ wird von Gott gebraucht, der darunter schmettert, und endlich sieht man auch aus dem Schluss des Kapitels, וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם, wo dann nicht folgt, was Jahveh sprach, dass diese Verse eine den Zusammenhang nicht gehörig berücksichtigende und nicht wohl angeschlossene Einschaltung bilden. Demselben Schriftsteller begegnen wir XXXIV, 2b—3, wo er ähnlich glossiert, und auch sonst noch. Er ist von den Hauptreferenten des Pentateuchs verschieden. Allerdings steht auch Genes. IV, 8 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי···, aber da fehlt in unserem Text ein kurzer Satz, welchen die Septuaginta hat: ἔλθωμεν εἰς τὸ πεδίον.

Exod. XX enthält nun nach der Einschaltung des priesterlichen Glossators eins der wichtigsten Stücke des Pentateuchs, die Offenbarung des Dekalogs. Die Erzählung schliesst sich unmittel-

bar an XIX, 19: מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל. Jetzt kommen die Worte, die Gott mit Donnerstimme sprach, die zehn Gebote. Die Darstellung gehört demnach von Grund aus dem zweiten Elohisten an; aber der Dekalog hat sowohl hier wie in der Parallelstelle Deut. V mehrere erläuternde Zusätze erhalten. Er heisst in der Relation des zweiten Elohisten „die zehn Worte", עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, oder „die Worte des Bundes", דִּבְרֵי הַבְּרִית, und nach Analogie davon wird bei diesem Verfasser auch die Bundeslade אֲרוֹן הַבְּרִית genannt; der Jehovist hat sich diesen Namen angeeignet und ebenso der Deuteronomiker, die priesterliche Elohimsquelle dagegen bezeichnet das Gesetz sehr passend durch הָעֵדוּת, d. i. Offenbarung und feierliche Ermahnung mit hinzugezogenen Zeugen. — Es wird fast allgemein anerkannt, dass die zehn Worte oder kurzen Sätze auf die Gebote in kürzester Form und ohne alle Beifügungen zu beziehen sind, und danach lauten sie:

1. אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, Ich, Jahveh, bin dein Gott.

2. לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי, Du sollst nicht andre Götter haben neben mir.

3. לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא, Du sollst nicht aussprechen den Namen Jahvehs, deines Gottes, zum Frevel.

4. זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, Sei eingedenk des Ruhetages, ihn zu heiligen.

5. כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ, Ehre deinen Vater und deine Mutter.

6. לֹא תִּרְצָח, Du sollst keinen Mord begehen.

7. לֹא תִּנְאָף, Du sollst nicht ehebrechen.

8. לֹא תִּגְנֹב, Du sollst nicht stehlen.

9. לֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר, Du sollst nicht falsch Zeugnis ablegen wider deinen Nächsten.

10. לֹא תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ, Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.

Alles Übrige sind Zusätze. In diesen kurzen Geboten aber findet sich zwischen dem Exodus und dem Deuteronomium nur eine Variante; nämlich v. 9 hat der Exodus זָכוֹר, „sei eingedenk", das Deut. V, 12 שָׁמוֹר, „beobachte". Auffallender ist, dass im Exodus im neunten Gebot nach obiger Zählung עֵד שָׁקֶר, „falsches Zeugnis", steht, während im Deuteronomium dafür עֵד שָׁוְא, „frevelhaftes Zeugnis", gebraucht wird. Das zehnte Gebot ist beim

Deuteronomiker etwas verschieden; er sagt לֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ, „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“, und dann: וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ, „Lass dich nicht gelüsten des Hauses deines Nächsten“. Im Text des Exodus folgt das Weib dem Hause, und dann kommen die weiteren Zusätze; der blosse Satz aber heisst offenbar ursprünglich: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten“; darin ist das Weib und alles Übrige miteingeschlossen. — In den Zusätzen gibt es nun weit mehr Differenzen, woraus deutlich folgt, dass diese Ergänzungen, mit denen man sich die Veränderungen erlaubte, nicht als gleich ursprünglich mit den oben ausgeschiedenen Kernsätzen angesehen wurden. Der Deuteronomiker hat meist längere Zusätze angehängt; zwar stimmen die ersten noch überein, aber schon beim Sabbathgebot zeigen sich die Differenzen. Exod. XX, 11 wird der Ruhetag durch die Schöpfungsgeschichte motiviert, ebenso, obgleich die Worte etwas anders sind, XXXI, 17 in der priesterlichen Elohimsquelle; diese Motivierung aber lässt der Deuteronomiker fallen, um eine andere zu geben, die nebenbei auch in den älteren Quellen vorkommt; er begründet V, 14 ff. die Notwendigkeit der Sabbathruhe aus der Forderung der Milde gegen Knecht, Magd und Vieh. — Deut. V, 16 findet sich der Zusatz: כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, „wie dir Jahveh, dein Gott, geboten hat“, und in demselben Verse sodann: וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ, „auf dass es dir wohlgehe“. Endlich erwähnt der Deuteronomiker hinter den Worten V, 18: „Lass dich nicht gelüsten etc.“ auch noch den Acker. — Wer hat nun diese erläuternden Zusätze im Exodus geschrieben? Die einfacheren Sätze musste der Erzähler geben, welcher den Dekalog einführte, also der zweite Elohist, aber es fragt sich, ob auch schon dieser Verfasser die Erweiterungen hinzugefügt hat, oder ob es ein anderer that. War es ein anderer als der zweite Elohist, so ist es der Jehovist gewesen; denn die Sprache führt nicht auf die priesterliche Elohimsquelle, sondern auf einen von jenen beiden Referenten; so wird z. B. Ägypten v. 2 „Haus der Knechte“ genannt wie Exod. XIII, 3 beim Jehovisten; aber auch Josua XXIV, 17 in einem Kapitel, welches dem ältesten Berichterstatter angehört, freilich überarbeitet ist, findet sich dieser Ausdruck. Ferner heisst Gott אֵל קַנָּא, ein eifersüchtiger Gott, v. 15 und ebenso XXXIV, 14 beim Jehovisten, aber auch Josua XXIV, 19 in der Form אֵל קַנּוֹא; sodann ist הֶאֱרִיךְ יָמִים, die Tage lang machen, ein jehovistischer

Ausdruck, findet sich jedoch auch wieder Josua XXIV, 31. Da sind wir also in Verlegenheit. Aber eins entscheidet: nämlich die Motivierung der Sabbathruhe durch den Vorgang der Weltschöpfung in sechs Tagen. Dies Sechstagewerk kommt, wie es scheint, ursprünglich in der Elohimsquelle vor, sonst im alten Testament nur in Citaten aus dem Pentateuch. Ist nun der zweite Elohist, wie wir darthaten, älter als die Elohimsquelle, so kann man nicht voraussetzen, dass er die priesterliche Relation kannte und hier sich auf sie beruft, während andererseits der Jehovist mit dieser Darstellung sehr wohl vertraut war, sie ergänzte und erweiterte. Somit ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Zusätze zum Dekalog im Exodus vom Jehovisten herrühren und von keinem andern Schriftsteller. — An die zehn Gebote schliessen sich dann einige andere Kultusbestimmungen, namentlich in Bezug auf den Bau von Altären, die Jahveh heilig sind. Einen solchen Altar von Erde, — Erde als heiliges Element אֲדָמָה, — kann man überall errichten, und überall will Gott auf das Gebet erscheinen; auch aus unbehauenen Steinen kann der Altar erbaut werden, nur soll man nicht auf Stufen zu ihm hinaufsteigen, um sich nicht zu entblössen. Diese Bestimmungen stehen ganz und gar im Widerspruch mit der priesterlichen Elohimsquelle, welche derlei freie Altäre nicht gestattet, schwerlich aber haben wir dieselben vollständig; am Ende muss etwas fehlen; denn so wie jetzt konnte das Gesetz offenbar ursprünglich nicht schliessen, und da wir im Verlauf der Darstellung bei diesem Verfasser auch ein heiliges Zelt, ein אֹהֶל מוֹעֵד, finden und das Gebot zu seiner Aufstellung an dieser Stelle erwarten, so ist es wahrscheinlich, dass der Schluss dieser älteren Kultusbestimmungen bereits vom Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle, dem dieselben nicht zusagten, ausgelassen wurde.

Exod. XXI—XXIII. An diese heiligsten Gebote schliesst sich eine Zusammenstellung der מִשְׁפָּטִים, der Gesetze, welche civil- und kriminalrechtlich, beides unter einander gemischt, auf das bürgerliche Leben Bezug haben, dann folgen Vorschriften über die Hauptfeste und die Opfergaben, aber in kurzer, bündiger Darstellung. Verfasser dieses ganzen Abschnittes kann kein anderer sein als der zweite Elohist, in dessen Zusammenhange er steht, und das bestätigt auch die Sprache; nur finden wir darin, besonders gegen das Ende, eine Reihe jehovistischer Glossen, welche

Stähelin benutzte, um darzuthun, dass diese ganze Gesetzgebung jehovistischen Ursprungs sei. Aber in der That sind die Verordnungen für den ursprünglich gegebenen Zusammenhang geschrieben; Gott selbst redet, und daher kann dieser Aufsatz auch nicht aus einem alten Gesetzcodex entnommen sein. Auf den zweiten Elohisten als Verfasser führen nun namentlich folgende Momente: es finden sich hier die Formeln נִגַּשׁ אֶל הָאֱלֹהִים, vor Gott treten, und קָרַב אֶל הָאֱלֹהִים, eine Rechtssache vor Gott bringen, wie Exod. XVIII, 15. 19, sonst nirgends im Pentateuch; auch der Stil im ganzen ist sehr einfach und klar wie stets beim zweiten Elohisten, und noch einige andere Ausdrücke sind nur ihm eigentümlich, so אָסוֹן, der Schade, Exod. XXI, 22, 23 wie Genes. XLII, 4, 38, einmal allerdings auch vom Jehovisten benutzt, Genes. XLIV, 29, da er mit Worten des zweiten Elohisten ergänzt; sodann זִיד, freveln, XXI, 14 wie XVIII, 11; סָקַל, steinigen, XXI, 28, 29, 52; לָחַץ, bedrücken, XXII, 20, XXIII, 9 wie III, 9; auch שַׂלְמָה, Kleid, gehört ihm, XXII, 8; den Pluralis von רֶגֶל, also רְגָלִים, braucht er oft in der Bedeutung von „mal" für das synonyme פַּעַם, so XXIII, 14 und in der Geschichte Bileams, Numer. XXII, 28, 32, während der Jehovist in seinen Glossen פְּעָמִים schreibt, was das gewöhnlichere ist. Für den zweiten Elohisten entscheidet ferner auch der Inhalt des Kultus in cap. XXIII; er erwähnt nur drei Feste, das der Mazzoth, der Weizenernte und des Einsammelns der Baumfrüchte; das Passahfest kennt er nicht; ebenso weiss er neben dem Erlassjahr nichts von einem Jubeljahr. — Auszuscheiden sind nun aber folgende jehovistische Zusätze: XXII, 26b: „es ist sein Kleid für seine Haut; worauf soll er liegen? Und es geschieht, wenn er zu mir schreit, so erhöre ich ihn; denn ich bin barmherzig." Dieser Satz ist ganz unnötig, da dasselbe schon gesagt war, stimmt aber recht zu der Anschauung des Jehovisten von der göttlichen Barmherzigkeit; zu bemerken ist, dass vorher das Kleid שַׂלְמָה hiess, während in der Glosse שִׂמְלָה steht. — Sodann XXIII, 15b: „Sieben Tage sollst du Ungesäuertes essen, wie ich dir geboten (cf. Exod. XIII, 6) zur bestimmten Zeit im Ährenmonat (חֹדֶשׁ הָאָבִיב ist jehovistische Bezeichnung des ersten Monats); denn an ihm bist du aus Ägypten gezogen." Durch diese Einschaltung ist der Text in Unordnung geraten; er lautete ursprünglich: „Dreimal sollst du mir ein Fest feiern im Jahre, und nicht soll man vor meinem Angesicht leer erscheinen; das Fest

des Ungesäuerten sollst du beobachten und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Früchte, die du auf dem Felde säest, und das Fest der Einsammlung im Ausgange des Jahres etc.“ — Auch XXIII, 17 ist offenbar eine Glosse: „Dreimal im Jahre sollen alle deine Männlichen erscheinen vor dem Angesicht des Herrn Jahveh“; denn זָכוּר ist jehovistisch, ebenso wird פְּעָמִים, nicht רְגָלִים gebraucht, und ausserdem bilden die Worte nur eine Erläuterung zu שָׁלֹשׁ רְגָלִים v. 14. Glosse ist sodann XXIII, 23 die Aufzählung der kanaanitischen Völker, die Hornisse aber, הַצִּרְעָה v. 28, die Jahveh dem Heere voraussendet, finden wir auch Josua XXIV, 12 beim zweiten Elohisten als bildliche Bezeichnung der Schrecken, die vor Gott einhergehen. — Dass nun aber nicht der ganze Abschnitt cap. XXI—XXIII dem Jehovisten gehöre, zeigt die genauere Untersuchung der Sprache; selbst das XXIII. cap. darf ihm nicht beigelegt werden; denn er führt einen Teil des Inhaltes noch einmal an als Basis des Bundes XXXIV, 11—27, und an letzterer Stelle sieht man deutlich, was ihm am Herzen lag, hier begegnen wir denn auch wiederum all den Glossen, die er Exod. XXIII machte.

Exod. XXIV. Auf dem Grunde jener Offenbarung schliesst nun Mose einen Bund mit dem Volke durch ein feierliches Opfer, nachdem er vorher noch die Weisung erhalten, nach dem Bundesschluss zu Jahveh auf den Berg zurückzukommen. Diese Erzählung gehört ebenfalls dem zweiten Elohisten an, ist aber wiederum mehrfach glossiert, und zwar rechnen wir zu den Glossen zunächst v. 1 die beiden Namen Nadab und Abihu; denn der zweite Elohist erwähnt diese Söhne Aarons, die nach Levit. X starben, da sie fremdes Feuer vor Gott brachten, die ältesten Priester, sonst nie, und auch hier werden sie nicht weiter berücksichtigt; sie sind daher v. 1 wie 9 als durch den priesterlichen Elohisten eingeschoben zu betrachten; Mose aber vollzieht allein die rituelle Handlung v. 6—8, und Aaron ist noch nicht als Priester thätig; auf die ganze Höhe des Berges begleitet den Mose nur Josua, v. 13, der auch c. XXXII bei ihm ist, wie er denn nach dem ältesten Referenten die Stiftshütte als Moses Knappe bewacht, XXXIII, 7, obgleich er weder Priester noch Levit, sondern ein Ephraimit wie Samuel war. Er ist eben nach der dem zweiten Elohisten eigentümlichen Vorstellung der treue Begleiter Moses und erscheint als solcher auch hier, während Aaron, Hur und die siebenzig Ältesten

zwar auch zu einer gewissen Höhe mitemporsteigen und Gott sogar schauen, jedoch nur aus der Ferne. Eine Glosse ist ferner v. 16, 17, 18a: „Und es ruhete die Herrlichkeit Jahvehs auf dem Berg Sinai“, — וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד־יְהוָה עַל־הַר סִינַי, so spricht der priesterliche Referent, — „und ihn bedeckte die Wolke sechs Tage. Und er rief Mose am siebenten Tage aus der Wolke. Und das Ansehen der Herrlichkeit Jahvehs war wie fressend Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Söhne Israels, und es ging Mose in die Mitte der Wolke, und er stieg auf den Berg“ — so weit die priesterliche Elohimsquelle; dann fährt der zweite Elohist fort: „Und es war Mose auf dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte.“ Dass diese Zahl dem ältesten Berichterstatter angehört, geht aus der Analogie des XXXIV. cap. hervor, wo Mose nur neue Gesetzestafeln empfängt und wieder so lange auf dem Berge verweilt; daher aber haben diese vierzig Tage auch keine Beziehung auf die in cap. XXV—XXXI folgende Offenbarung.

Die Kapitel XXV—XXXI bieten uns ein grösseres Stück der priesterlichen Elohimsquelle; sie alle tragen dasselbe Gepräge in der Anschauung von einer glänzenden Stiftshütte und ihrem Kultus, und alle hier gegebenen Elemente werden dann auch durchweg in der folgenden Gesetzgebung des priesterlichen Autors vorausgesetzt, weichen aber ganz und gar von der Stiftshütte des zweiten Elohisten, Jehovisten und Deuteronomikers ab, welche viel kleiner ist, ausserhalb des Lagers und unter der Obhut Josuas steht. Schwierigkeit macht nur die Anordnung des Einzelnen, teils an und für sich, teils im Vergleich zur Ausführung der hier gegebenen Gebote, wie diese in den Kapiteln XXXV—XL beschrieben ist. Nach einer Einleitung wird nämlich zuerst die Verfertigung der Lade geboten, XXV, 10—22, dann die des Tisches für die Schaubrote, v. 23—30, und des Leuchters, v. 31—40, also des Gerätes für das Allerheiligste, darauf desjenigen für das Heilige, demnächst die der Teppiche, XXVI, 1—14, Bretter und Untergestelle, v. 15—25, der Riegel, v. 26—30, und Vorhänge, v. 31—36. Da fehlt unter den Geräten des Heiligtums der Rauchaltar, und der samaritanische Pentateuch nimmt ihn deshalb aus dem XXX. cap. hier herauf. Im XXVII. cap. wird der Brandopferaltar im Vorhof beschrieben, v. 1—8, dann der Vorhof selbst mit seinen Säulen und Vorhängen, v. 9—19, und die Gabe an

Baumöl für die Leuchter im Heiligtum, v. 20—21. Es fehlt also das Waschbecken. Im XXVIII. cap. folgt die Schilderung der Priesterkleidung; im XXIX. cap. wird die Weise der Einsetzung der Priester durch Opfer und andere Ceremonieen anbefohlen, auch die Einweihung des Altars, und angehängt wird alsdann das tägliche Opfer, v. 38 ff., welches auf diesem Altar dargebracht werden soll, aber nicht recht hiehergehört. In cap. XXX, 1—10 wird der Rauchaltar geschildert, der schon in cap. XXVI hätte erwähnt sein sollen, dann ist die Rede von den Abgaben, dem Waschbecken, dem Salböl und Räucherwerk, endlich werden im XXXI. cap. die Werkmeister der Stiftshütte genannt, v. 1—11, namentlich Bezaleel, d. i. Bildschnitzer Gottes, und am Schluss des Ganzen wird das Sabbathgesetz als Bundesgesetz gegeben v. 12—17. — Da scheint allerdings wenig Ordnung zu herrschen. — Gewöhnlich erklärt man diesen Umstand daraus, dass zuerst die heiligsten Gegenstände gesetzlich bestimmt werden sollen; warum lässt dann aber der Verfasser hier den Rauchaltar aus? Da hat man sich nun mit einer künstlichen Deutung begnügt; Michael Baumgarten sagt nämlich, Lade und Altar bilden die beiden Pole, die heiligsten Elemente, daher musste das eine zu Anfang, das andere zu Ende stehen; gut! dann hätte der Altar also zuletzt beschrieben werden müssen; in der That folgt ihm aber noch das Becken. Andre haben nach irgend welcher Hypothese umstellen wollen; wir müssen jedoch annehmen, dass der Verfasser sich solch eine Disposition, wie man sie ihm oft gern zuschreiben möchte, gar nicht gemacht hat; denn auch später finden sich noch mehrfach derartige freie Anordnungen. In der Ausführung der göttlichen Aufträge, cap. XXXV—XL, hat er mehr nach einer bestimmten Weise geordnet. Nachdem das Sabbathgesetz XXXV, 1—3 promulgiert ist und die Stoffe ausgeschrieben, auch die Werkmeister berufen sind, XXXV, 4 —XXXVI, 1, denen die Materialien dann übergeben werden, folgt von XXXVI, 8 an die Beschreibung der Sache selbst, und zwar zuerst des Zeltes, der Teppiche, Bretter, Riegel und Vorhänge, dann XXXVII, 1 ff. die der Geräte, der Lade, des Tisches, der Leuchter, des Altars, darauf die des Salböls, in cap. XXXVIII die Schilderung des Brandaltars, des Beckens, des Vorhofes, dann die Berechnung der zum heiligen Zelt verarbeiteten Metalle, XXXVIII, 21—31, endlich die Verfertigung der Priesterkleidung cap. XXXIX. Es fehlt hier

noch die Beschreibung der Einweihung der Priester, die erst Levit. VIII gegeben wird, da vorher die Hütte aufgerichtet werden musste, was in XXXIX, 32 ff. und XL geschieht, und weil zum Verständnis der Einsetzungsopfer die Kenntnis der Opfergebräuche nötig war, wie diese daher der Abschnitt Levit. I—VII einschaltet.

Hinsichtlich dieser zweiten Abteilung findet sich nun eine grosse Textabweichung in der alexandrinischen Übersetzung. Es war offenbar hier ein anderer Übersetzer thätig als derjenige, welcher XXV—XXXI übertrug, wie namentlich auch aus der konstanten, aber auf beiden Seiten differierenden Wiedergabe der termini technici hervorgeht. Dieser Übersetzer verfuhr nun folgendermassen: Er übertrug das XXXV. cap., darauf auch XXXVI bis 8a; darauf sprang er fort über die ganze Beschreibung der Stiftshütte zur Schilderung der Priesterkleidung; es folgt also auf XXXVI, 8a gleich XXXIX, 1—31, und dieser Abschnitt ist wieder wörtlich übersetzt. Hierauf gibt nun zwar die Septuaginta auch eine Beschreibung der Stiftshütte, aber nicht in getreuer Übersetzung des hebräischen Textes, sondern in zusammengezogener, gekürzter Gestalt. Es beginnt nämlich das XXXVII. cap. der alexandrinischen Übersetzung mit hebräisch XXXVI, 8, 9, 35—38, dann folgt der hebräische Text XXXVIII, 9—23; das XXXVIII. cap. der Septuaginta ist gleich hebräisch XXXVII, 1—3, 5—11, 13—23, dann XXXVI, 34—36, XXXVIII, 20 mit einem Zusatz, dass der eherne Überzug für den Brandaltar aus den Rauchpfannen der Rotte Korah gemacht worden sei, was jedoch erst viel später, Numer. XVI, 36 ff., erwähnt wird; dann folgt XXXVIII, 8 und XL, 30; das XXXIX. cap. entspricht dem hebräischen Text aus XXXVIII, 24—31, XXXIX, 32, XXXIX, 1, XXXIX, 33—43, aber stets in zusammengezogener Gestalt; das XL. cap. der Septuaginta ist gleich dem hebräischen; ausgelassen ist nur v. 7, 11, 28, 30—32, weil diese Verse schon früher verwandt waren. Die wahrscheinlichste Ansicht hierüber ist, dass die Übersetzer beabsichtigten, die Kapitel XXXV—XL auszulassen, da sie eine fast buchstäbliche Wiederholung von XXV—XXXI bilden; später aber entschloss man sich der Vollständigkeit halber dann doch, den Abschnitt ins Griechische zu übertragen, gab indessen nur die Stücke, in denen selbständige Elemente enthalten sind, ging also nach der Einleitung fort zur Priesterkleidung und zur Aufrichtung

der Stiftshütte, darauf aber trug man die Beschreibung dieser Hütte selbst nach.

Jedoch auch abgesehen von dieser freien Stellung der einzelnen Elemente in cap. XXV—XXXI finden sich noch mancherlei andere Schwierigkeiten, aus denen man ersieht, dass dieser Zusammenhang kein derartiger ist, wie ihn der Verfasser einer Grundschrift gibt, sondern vielmehr ein solcher, dass er sich nur erklären lässt, wenn man das Ganze als Einschaltung betrachtet. Wir lesen nämlich sehr oft die Formel, dass Mose alles machen soll, wie es ihm gezeigt sei im Modell auf dem Berge, so XXV, 9 und ähnlich XXVI, 30, XXVII, 8; das setzt voraus, dass Mose nicht mehr auf dem Berge war, er ist ja aber noch bei Jahveh auf dem Gipfel des Sinai; man kann die Stelle allerdings auch denken: wie ich's dir jetzt zeigen werde auf dem Berge, aber natürlich ist diese Interpretation nicht. Die Schrift erzählt nun indessen gar nicht, dass ihm ein Modell gezeigt sei, sondern das wird stillschweigend, wie es scheint, vorausgesetzt. תַּבְנִית kann ferner eine mündliche Beschreibung sein, aber das „Schauen", מַרְאֶה, welches stets dabeisteht, führt auf ein figürliches Modell. Es finden sich sodann Elemente in der Beschreibung, die man hier nicht erwartet; beim Brandaltar wird sogleich das Gebot vom täglichen Opfer gegeben, XXIX, 28—43; dieses Gebot scheint Numer. XXVIII, 3—8 an seiner richtigen Stelle zu stehen, doch wird hier im 6. Verse hinzugefügt, dass es schon seit dem Aufenthalt am Sinai so gewesen sei, und das gab wahrscheinlich die Veranlassung, das Stück im XXIX. cap. des Exodus hinzuzufügen, wo es ursprünglich nicht stand. Von der ganzen Gemeinde, allen Männlichen über zwanzig Jahr, soll sodann ein halber Seckel erhoben werden; nun sehen wir aus XXVIII, 25, 26. dass man gerade die Hälfte von Seckeln gewann von der Volkszahl, die sich aus Numer. I, 46 ergibt. Das Volk war aber hier am Sinai noch nicht gezählt; wie kann man das also antecipieren? Es ist offenbar die Weise eines Erzählers, der die spätere Darstellung bereits vor Augen hatte. Auch das Sabbathgesetz steht an merkwürdiger Stelle, und die rabbinischen Ausleger sagen daher, es sei gerade hier eingeschärft in Rücksicht auf die grosse Arbeit beim Bau, aber darauf findet gar keine Bezugnahme statt; der Sabbath wird vielmehr als Bundeszeichen eingeführt wie Genes. IX der Regenbogen und Genes. XVII die Beschneidung von derselben Elohimsquelle, da sie den Bundesschluss selbst ja nicht hat, sondern aufnimmt.

Exod. XXXII bringt die Erzählung vom goldenen Stierbilde in verjüngtem Massstabe. Diese Geschichte gehört der Grundbestimmung nach dem zweiten Elohisten an, ist aber zunächst interpoliert durch den Jehovisten und wahrscheinlich auch noch durch einen anderen Schriftsteller. Dem ältesten Referenten gehört der Anfang der Erzählung an, v. 1—7; man bemerke, dass אֱלֹהִים v. 4 mit dem Pluralis verbi konstruiert ist, und dass v. 6 die ungewöhnlichere Infinitivform שָׁתוֹ gebraucht wird. Der Jehovist schrieb dann v. 8—14. Die Darstellung ist folgende: Als Mose vierzig Tage lang auf dem Berge bleibt, nötigt das Volk den Aaron, ein mit Goldblech überzogenes Stierbild zu machen, denn: אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, „das ist dein Gott, Israel, der dich ausgeführt hat aus dem Lande Ägypten.“ Darauf lässt Gott den Mose hinabsteigen, da das Volk verderbt sei. Weiter erfährt nach diesem Erzähler Mose nichts von Gott. Mose begibt sich nun v. 15 in Begleitung Josuas, der auch oben gewesen war, hinunter. Unterwegs hören sie Gesang im Lager, wissen aber nicht, was er zu bedeuten habe. Als Mose nun herabkommt und den Kälberdienst sieht, zerschmettert er die Tafeln des Gesetzes, da das Volk ihrer unwürdig sei. — So erzählt der zweite Elohist. Dem Jehovisten schien das jedoch nicht zu genügen; nach ihm sagt Gott bereits oben auf dem Berge dem Mose, was es unten gebe. Mose legt darauf sogleich Fürbitte ein und erhält das Versprechen der Vergebung unter gewissen Bedingungen. Aber dann erklärt sich nicht, dass Mose auf seinem Wege ins Lager noch unsicher ist, was der Gesang bedeute, und dass er die Tafeln zerbricht, die er ja dann doch lieber hätte oben lassen können. Das hatte Eichhorn richtig erkannt, nur meinte er, Mose habe die Tafeln vor Überraschung fallen lassen; dagegen trat indessen alsdann Ranke auf und erklärte, nur im gerechten Zorn habe Mose dieselben zerschmettern können. Die Sprache des Abschnittes v. 8—14 ist deutlich jehovistisch; v. 9 nennt der Verfasser das Volk hartnäckig, halsstarrig, עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף, v. 12 gebraucht er פְּנֵי הָאֲדָמָה, v. 13 wird die Menge Israels mit den Sternen am Himmel verglichen, v. 14 fühlt Jahveh Reue, alles Momente, die mit Bestimmtheit auf den Jehovisten als Verfasser der Einschaltung hinweisen. Nach der Glosse folgt v. 15a die Fortsetzung der ältesten Darstellung: „Und es wandte sich und stieg herab Mose vom Berge“, aber schon in 15b beginnt ein Zusatz, der auch v. 16 um-

fasst. Die Tafeln nämlich, welche Mose trägt, heissen hier לֻחֹת הָעֵדֻת, wie sie nur der Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle nennt, für den sie namentlich von Bedeutung waren, während sie beim Jehovisten etwa Tafeln des Bundes, לֻחֹת הַבְּרִית, heissen würden, da er ja auch אָרוֹן in Verbindung mit בְּרִית gebraucht. Ferner ist auch die Beschreibung der Tafeln, welche sich der priesterliche Referent nicht entgehen lässt, in seiner Sprache abgefasst; denn während andere Relationen den Dekalog etwa die zehn Worte des Bundes, דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, nennen, heisst er hier הָעֵדֻת. — Vers 17—24 schrieb der zweite Elohist: Mose zerschmettert die beiden Tafeln und stellt Aaron zur Rede, der sich nicht wohl zu rechtfertigen weiss, da er aus Schwäche dem Drängen des Volkes nachgab. — Vers 25—29 wird darauf berichtet, wie Mose ein Blutbad anrichten lässt, so dass dreitausend Mann fallen. Wer hat das geschrieben? Von der Hand des zweiten Elohisten rührt es unmöglich her, da es mit v. 30—35 im Widerspruch steht, wo berichtet wird, dass Mose am andern Tage auf den Berg steigt und Fürbitte wegen der grossen Verschuldung des sündigen Volkes einlegt, aber doch von einem derartigen Strafgericht, das bereits vollzogen sei, nichts erwähnt ist. Jahveh gibt Gnade; aber wer sich versündigt hat, den soll „später" die Strafe treffen, was offenbar in Bezug auf den Untergang der ganzen Generation in der Wüste gesagt ist. Dazu passt nun also die Strafexekution, die Mose nach v. 25—29 vornehmen lässt, ganz und gar nicht. Ausserdem aber ist es auch ohne alle auch nur die geringste Analogie im Pentateuch, dass zur Strafe, selbst für die gröbsten Vergehen, ein Blutbad angerichtet wird. Sodann erscheinen hier die Leviten als treue Anhänger Jahvehs; Aaron aber selbst ist ja ein Mitglied des Stammes Levi und hatte dem Drängen des Volkes doch nachgegeben. Man könnte meinen, sie hätten sich hier das spätere Priestertum verdient, aber die levitischen Priester, die von Aaron abstammen, konnten sich hier nichts verdienen, da der ganze Stamm sich sammelt, und die gemeinen Leviten hatten keine Vorzüge, sie waren ja Leibeigene und hatten nur den Nimbus priesterlicher Gehilfen. Nun heisst פָּרַע hier „den Zügel schiessen lassen", sonst „entblössen"; ferner ist das Volk zügellos לְשִׁמְצָה בְּקָמֵיהֶם, zur Niederlage ihren Feinden, d. h. es konnte bei seiner Zügellosigkeit leicht geschlagen werden. Und daher das Blutbad? Das passt doch offenbar nicht. Die Sprache

ferner, wenn auch eigentümlich in einigen Ausdrücken, bietet keinen Anhalt, um dies Stück einem bestimmten aus dem Kreise der Verfasser des Pentateuchs zuzuweisen; es rührt weder vom ältesten Referenten, noch auch vom Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle, noch auch vom Jehovisten her, sondern von einem späteren Glossator, — von wem lassen wir dahingestellt. Es schien eben dem Verfasser, als ob für die grosse Sünde des Abfalls keine gehörige Strafe gegeben sei, und daher lässt er Mose auf eigene Veranlassung und Verantwortung ein Blutbad anrichten, welches er dann nachher nicht einmal bei Gott geltend macht. Es ist ein späteres, durchaus nicht recht geeignetes Glossem.

Exod. XXXIII bildet eine Erweiterung der letzten Unterredung Moses mit Jahveh. Da sagte Gott, er wolle seinen Engel mit dem Volke gehen lassen, später aber eine Strafe über die Übelthäter verhängen. Dies wird nun in der dem Jehovisten eigentümlichen Weise ausgesponnen, nur v. 7—11 gehören zur Relation des zweiten Elohisten. Der jehovistische Charakter der Hauptmasse ist leicht zu erkennen: Es werden Jahveh und sein Engel unterschieden, v. 2 u. 3, oder sein Angesicht, v. 14, als ob die Begleitung des Engels oder des Angesichtes etwas Geringeres wäre als die Gegenwart Jahvehs selbst; der Engel ist aber nach älterer Anschauung eben die Erscheinung Jahvehs. Ferner werden die kanaanitischen Völker aufgezählt, v. 2; ein Land, wo Milch und Honig fliesst, nennt der Verfasser Kanaan v. 3; das Volk heisst hartnäckig v. 3 u. 5, der Eigenname Horeb findet sich v. 6, die Formel „Wenn ich denn Gnade gefunden habe in deinen Augen“ v. 12, 13 u. 16, die Oberfläche der Erde, פְּנֵי הָאֲדָמָה, v. 16. — Daran schliesst sich dann die Bitte Moses, Jahvehs Herrlichkeit schauen zu dürfen, eine Bitte, die nur bedingt gewährt wird; er soll nämlich nur die Rückseite Jahvehs schauen dürfen, v. 17—23, ganz im Widerspruch zu XXIV, 10, wo nicht bloss Mose, sondern auch Aaron, Hur und die siebenzig Ältesten den Gott Israels erblicken. — Aber die Einschaltung v. 7—11 macht nun einige Schwierigkeit teils des Zusammenhanges, teils des Inhaltes wegen, in ersterer Hinsicht, weil durch sie die ganze Masse der jehovistischen Erzählung unterbrochen wird, des Inhaltes wegen, da hier ein Zelt, אֹהֶל מוֹעֵד, erscheint, bevor die Stiftshütte erbaut wird. Die gewöhnliche Ausflucht der konservativen Kritiker ist die Behauptung, es sei hier ein interimistisches Zelt ge-

meint, das der Stiftshütte voranging und zur Strafe für den Abfall ausserhalb des Lagers aufgeschlagen werden sollte, nicht, wie die eigentliche Stiftshütte, in der Mitte desselben. Aber ein solches kleineres Zelt wird vorher gar nicht erwähnt, auch stand dasselbe, wie die folgende Geschichte zeigt, immer ausserhalb des Lagers, und seine Einrichtung war ganz anders als die der Stiftshütte; denn Josua, der Knappe Moses, weicht nicht aus dem Zelt, ist aber kein Levit und durfte es also der priesterlich elohistischen Darstellung gemäss gar nicht einmal betreten. Zu bemerken ist ferner die Art, wie Gott sich hier offenbart: er schwebt hernieder und erscheint im Eingang; das ist eine ganz andere Weise der Offenbarung wie in der Stiftshütte, wo Gott im Allerheiligsten sich mit Mose unterredet. Stellung und Eigentümlichkeit dieses Abschnittes erklärt sich allein, wenn man annimmt, dass der Jehovist dieses Stück der Grundschrift, welches der Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle aus naheliegenden Gründen beseitigt hatte, nicht wollte verloren gehen lassen und ihm diese Stellung anwies, weil es in der ältesten Relation auch zwischen dem ersten und zweiten Hinaufsteigen Moses auf den Berg stand.

Exod. XXXIV führt zunächst die Erzählung des XXXII. cap. fort. Nach göttlichem Auftrag verfertigt Mose zwei steinerne Tafeln und steigt damit auf den Berg, damit Gott den Dekalog darauf schreibe. Aber dieser Bericht des zweiten Elohisten ist hier ganz und gar überwuchert durch Einschaltungen, und daher sind denn mancherlei verkehrte Ansichten unter den Auslegern entstanden. Der Grunderzählung gehört nämlich an v. 1 und 2 bis אֶל־הַר, dann folgt der Name Sinai, der ursprünglich nicht im Texte stand; es muss also gelesen werden אֶל־הָהָר. Von סִינַי bis zu Ende des 3. Verses haben wir eine Einschaltung desselben Glossators, der das XIX. cap. stark interpolierte, der das Volk umhegte, damit es nicht aus Neugier, Gott zu schauen, etwa durchbreche. Dem zweiten Elohisten gehört darauf v. 4 an ausser den Worten סִינַי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ, dann aber begegnen wir diesem ältesten Verfasser erst wieder in v. 28, wo es heisst: „Und er war daselbst bei Jahveh vierzig Tage und vierzig Nächte; Brot ass er nicht, und Wasser trank er nicht, und er — scil. Gott aus v. 1 — schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.“ Vers 5—27 dagegen ist eine Einschaltung des Jehovisten, eine Fortsetzung von cap. XXXIII, und der Schluss, v. 29—35,

der Bericht von Moses glänzendem Angesicht, gehört der Elohimsquelle. — Aber wahrscheinlich fehlt etwas von der Erzählung des zweiten Elohisten. Der Deuteronomiker nämlich gibt diesen ganzen Hergang X, 1—5 und fügt dann mehrere Stationen aus dem Bericht des zweiten Elohisten hinzu, um nachzuweisen, dass der Stamm Levi erst nach Aarons Tode zum Priestertum geweiht sei als solcher, der die Bundeslade, אֲרוֹן בְּרִית, tragen solle. Da nun der Deuteronomiker hier nur Fremdes referiert, und zwar die Erzählung des ältesten Autors, so ist aus seinem Bericht unser Kapitel zu ergänzen. Danach fehlt dann am Ende des 1. Verses der Befehl Gottes, eine einfache Lade aus Akazienholz zu machen behufs Aufbewahrung der Tafeln, und hinter dem 28. Verse die Ausführung dieses Befehles. — Betrachten wir nun die Einschaltung des Jehovisten, v. 5—27, die, wenn man sie nicht richtig von v. 28 trennt, zu wunderlichen Hypothesen Veranlassung geben kann. So behauptet z. B. Hitzig, dass hier ein zweiter Dekalog gegeben sei, den Mose selbst schrieb. Der Erzähler setzt hier, wie gesagt, den Bericht des XXXIII. cap. fort, wo dem Mose verheissen war, dass er die Herrlichkeit Gottes von hinten schauen solle. Hier sieht er sie nun, wobei denn nach jehovistischer Art besonders die Barmherzigkeit Gottes gefeiert wird. Daran schliesst sich die Bitte Moses, Gott möge das Volk auch ferner begleiten; dieselbe wird gewährt unter der Bedingung, dass Israel nun auch die göttlichen Gebote erfülle. Letztere, welche der Jehovist als Basis eines neuen Bundes ansah, werden nun im einzelnen geltend gemacht; einige sind Paraphrasen des Dekalogs, andere beziehen sich auf den Kultus und sind grossenteils aus cap. XXIII entlehnt; die Zusätze, welche der Jehovist zu jenem Kapitel gab, finden wir auch hier wieder, offenbar, weil der Verfasser ihren Inhalt für besonders wichtig hielt; so werden namentlich die kanaanitischen Völker aufgezählt, v. 11, die Ehen mit Kanaanitern verboten, v. 16, und Bestimmungen über die Feste gegeben, z. B. über das Fest der Mazzoth und über die Heiligung der Erstgeburt, cf. XIII, 3 und XXIII. Das Passahfest spielt beim Jehovisten keine so grosse Rolle; es wird v. 25 nur erwähnt, während in der priesterlichen Elohimsquelle gerade das Passahfest bedeutender erscheint als das der Mazzoth; v. 18 finden wir auch den jehovistischen Ährenmonat, חֹדֶשׁ הָאָבִיב. Am Ende heisst es dann, dass Mose diese Worte des Bundes aufzeichnen solle, aber es steht nicht da, dass diese

Aufzeichnung auf Tafeln geschehen solle, sondern ist allgemein gesagt, wie es auch schon ähnlich cap. XXIV erzählt war. Wenn man nun in dieser Weise die Relationen sondert, so hat man durchaus keinen Grund, diese jehovistischen Gebote auf zehn zurückzuführen; dazu kommt man nur, wenn man v. 28 mit dem voraufgehenden Text verbindet, aber es gelingt alsdann nur äusserst künstlich, den ganzen gegebenen Inhalt in zehn Gebote zu zergliedern. — Den Dekalog schrieb Gott, dagegen die Gesetze eines neuen Bundes, welcher dem Jehovisten nötig schien, da er durch den Abfall zum Götzendienst den älteren als gebrochen betrachtete, schrieb Mose, wie der Text in v. 27 deutlich besagt. — Der Elohimsquelle gehört alsdann v. 29—35. Das Angesicht Moses strahlt und wird, als er mit den Tafeln, den לֻחֹת הָעֵדֻת, vom Berge herabsteigt, unten bemerkt; deshalb legt er eine Hülle über sein Antlitz, die er nur abthut, wenn er in die Stiftshütte geht, um mit Gott zu reden. Schon durch die לֻחֹת הָעֵדֻת weist sich dies Stück als priesterlich elohistisch aus, dann aber auch durch הַנְּשִׂאִים בָּעֵדָה v. 31, ebenso entspricht der Stil demjenigen der übrigen Teile der Elohimsquelle, und da der Verfasser derselben auch beim Herabsteigen Moses vom Berge eine Einschaltung machte, so kann es um so weniger auffallen, wenn sich dies hier wiederholt.

Exod. XXXV—XL folgt nun die Ausführung der göttlichen Gebote, die in cap. XXV—XXXI in Ansehung der Stiftshütte und ihrer Geräte sowie der Priesterkleidung und der Aufstellung der Stiftshütte gegeben waren. Von den dort erteilten Befehlen vermissen wir hier nur noch aus bereits angeführten Gründen die Einweihung der Priester, die erst Levit. VIII nachgeholt wird. Dieser Abschnitt ist von fast allen Kritikern demselben Verfasser beigelegt, der auch cap. XXV—XXXI geschrieben hat, also dem priesterlichen Elohisten; denn die ganze Anschauung, die Ausdrücke selbst stimmen überein; nur einige geringe Züge sind hier nachgetragen, so die Verfertigung der Goldfäden, XXXIX, 3, und die Angabe, dass das Material zu dem Waschbecken aus den Spiegeln der dienstthuenden Weiber gewonnen sei, XXXVIII, 8, die sonst nirgends im Pentateuch erwähnt werden. — Dr. J. Popper hat nun in seinem „Biblischen Bericht über die Stiftshütte", Leipz. 1862, eine ganz andere Ansicht aufgestellt und diesen Abschnitt für das späteste Stück des Pentateuchs erklärt. Im Original habe allerdings, gibt er zu, ein Bericht über die Ausführung der erteilten

Befehle gestanden, aber viel kürzer und in einer jetzt nicht mehr zu erkennenden Gestalt; der Bericht indessen, der in unserem Texte steht, sei in zwei Absätzen entstanden, und zwar bestehe der ältere Teil aus XXXV, 1 —XXXVI, 8a und XXXVIII, 21 bis XL zu Ende; dazu gehöre auch Levit. VIII. Diese älteren Stücke seien nach dem Exil geschrieben, aber noch vor der alexandrinischen Übersetzung; der andere Teil dagegen, XXXVI, 8b —XXXVIII, 20, sei jünger als die Septuaginta und falle der Zeit nach gegen das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. Zur Verteidigung seiner Entdeckung, die er für ganz unwiderlegbar hielt, obgleich ihm Ewald bereits bemerkt hatte, dass er eine solche Annahme zurückweisen müsse, sagt nun Popper erstlich, eine derartige wörtliche Wiederholung des bereits Gesagten sei unerhört im alten Testament und ganz verschieden von Genes. XXIV, 42 —48, wo Elieser erzählt, wie er mit Rebekka am Brunnen zusammengetroffen sei; denn hier erkläre sich die Wiederholung aus der epischen Haltung der Darstellung, anderwärts wieder habe dieselbe einen paränetischen Charakter. Sodann behauptet er, es fänden sich mancherlei sprachliche Differenzen zwischen den Befehlen und der Ausführung derselben, die darauf hinweisen, dass der zweite Abschnitt, cap. XXXV—XL, später entstanden sei, und die sogar oftmals mit dem samaritanischen Pentateuch zusammenträfen, der bekanntlich erleichternde Glossen in den Text genommen hat. Zwei Stellen imponieren ihm besonders. Im ersten Abschnitt wird nicht nur bei lebenden, sondern auch bei leblosen Dingen „das eine und das andere“ bezeichnet als „der Mann und sein Bruder“, oder beim Femininum „die Frau und ihre Schwester“, אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, Exod. XXVI, 3, cf. 6, 16, 26; dafür steht aber im andern Text: „der eine zum andern“, אַחַת אֶל־אֶחָת, so XXXVI, 10, 22; noch Ezechiel gebraucht von den Flügeln des Cherubs אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, Ez. I, 23; III, 13, der samaritanische Pentateuch dagegen sagt stets nur אַחַת אֶל־אֶחָת, also, meint Popper, muss notwendig der Sprachgebrauch in Anwendung von אַחַת אֶל־אֶחָת jünger als Ezechiel sein. Dagegen aber spricht, dass der samaritanische Pentateuch ja aus Kombination von Parallelstellen entstanden ist und immer die leichtere Lesart wählt, hier also אַחַת אֶל־אֶחָת, und da der andere Ausdruck, אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, überhaupt ungewöhnlich ist, so kann es gar nicht befremden, wenn derselbe Verfasser beim zweiten Bericht abweicht und namentlich

bei der Ausführung eines göttlichen Befehls gewöhnlichere Ausdrücke gebraucht als bei der Erteilung desselben geschehen war, wo Gott selbst redete und in feierlichen Geboten seine Aufträge hinstellte. Als zweites Beispiel gibt Popper folgendes: Der erste Bericht verbindet die Zahlwörter von über zehn an mit dem Nomen im Singularis, wenn dieses Nomen hinter dem Numerale steht, z. B. עֶשְׂרִים קֶרֶשׁ, zwanzig Bretter, XXVI, 18, 19, 20, und diese Ausdrucksweise findet sich wohl auch sonst, z. B. עֶשְׂרִים יוֹם, zwanzig Tage, Numer. XI, 19, oder עֶשְׂרִים עִיר, zwanzig Städte, Jud. XI, 33; später aber setzte man dann, auch wenn das Nomen dem Zahlworte folgte, den Pluralis, also Exod. XXXVI, 23, 24, 25 עֶשְׂרִים קְרָשִׁים oder עֶשְׂרִים הַקְּרָשִׁים, und ebenso heisst es im samaritanischen Pentateuch. Da sagt nun Popper, man sehe deutlich im zweiten Abschnitt den späteren Sprachgebrauch. Er citiert auch Gesenius' Grammatik und sagt, Gesenius gebe die Beispiele aus dem zweiten Bericht. Aber der Verfasser des ersten Berichtes sagt nun doch auch XXVI, 5 u. 10 חֲמִשִּׁים לֻלָאֹת, fünfzig Schleifen, braucht demnach ebenfalls den Pluralis des Nomen nach dem Zahlwort, und ebenso sagt derselbe XXVI, 6 חֲמִשִּׁים קַרְסֵי זָהָב, fünfzig goldene Haken, XXVI, 25 שִׁשָּׁה עָשָׂר אֲדָנִים, sechzehn Fussgestelle, XXVII, 15 חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה קְלָעִים, fünfzehn Umhänge, und Levit. XXVII, 5 עֶשְׂרִים שְׁקָלִים, zwanzig Seckel, und so liessen sich noch viele Beispiele hier anführen, bekannte Erscheinungen, die Popper freilich seiner Hypothese zu Liebe übersah. Der Text von cap. XXXV—XL enthält allerdings bisweilen abweichende Lesarten, er fügt oft die Nota accusativi hinzu und entfernt grammatische Anomalieen, so steht z. B. Exod. XXV, 18 שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב und dafür XXXVII, 7 שְׁנֵי כְרֻבִים זָהָב, was das gewöhnlichere ist, und darin stimmt dann der zweite Abschnitt mit dem samaritanischen Text überein, der eine spätere, nachexilische Emendation aus Parallelstellen bildet; aber da dies eben der Fall ist, so können die leichteren Lesarten desselben sehr wohl aus XXXV—XL entlehnt sein, sie sind aber in der That gar nicht wesentlich. Exod. XXIX, 21, wo es sich um die Besprengung Aarons handelt, findet sich auch eine Änderung im samaritanischen Text, nämlich eine Umstellung, v. 21 folgt auf 28, und der Samaritaner machte dieselbe nur wegen der Parallele jener Stelle im Leviticus. — Es fänden sich, sagt Popper dann weiter, Spuren einer haggadischen Erklärung, besonders bei den Zusätzen über die

Bereitung der Fäden aus Goldblech und des Waschbeckens aus den Spiegeln der dienenden Weiber; aber dergleichen Erweiterungen begegnen wir doch in parallelen Texten oft; auch von den Stricken, womit die Vorhänge am Thor des Vorhofes befestigt werden, war Exod. XXV ff. nicht die Rede; ist es nun etwa auch haggadisch, wenn von diesen Seilen cap. XXXIX gesprochen wird? — Indem nun Popper versucht, in den von ihm aufgestellten beiden Abteilungen verschiedene Charaktere nachzuweisen, sagt er, die erste Masse, XXXV, 1 —XXXVI, 8a und XXXVIII, 21 —XL zu Ende, behandele den Inhalt mit unendlicher Naivität, als ob dieser Zusatz sich von selbst verstehe und hier keineswegs ein Einschiebsel gemacht werden solle, die zweite Masse aber schreibe mit ängstlicher Genauigkeit wörtlich ab, ordne jedoch willkürlich um. Als Characteristicum der ersten Masse findet Popper die wiederkehrende Formel, dieses oder jenes sei ganz so, wie Jahveh dem Mose geboten; aber diese Formel steht in Beziehung auf jede besondere Masse. Endlich meint er, der Text der Septuaginta erkläre sich nur bei der Annahme, dass die erste Masse bereits hinzugefügt war, als die alexandrinische Übersetzung entstand, und dass dann die zweite erst nach der Abfassung der Septuaginta eingeschoben wurde; aber wenn dem so wäre, so müsste doch erst recht die Differenz der Übersetzung nach einem so geringen Zwischenraume befremden, und es dürfte daher wohl unsere oben entwickelte Annahme die richtigere sein; jedenfalls sind wir, wenn sich die Eigentümlichkeit der Septuaginta auch anders erklären lässt, nicht mit Notwendigkeit auf Poppers Hypothese verpflichtet. Gegen dieselbe spricht vielmehr folgendes: Zunächst ist es höchst unwahrscheinlich, dass um die Zeit 260—200 v. Chr. noch ein so grosses Stück in die Thorah eingeschaltet sein sollte, da sie ja seit Esra und Nehemia ein kanonisches Buch war; zwar hat man auch später noch mehrfach den Text bearbeitet, doch nicht so bedeutende Massen aufgenommen. Das Stück findet sich ferner auch im Pentateuch, der um 430 zu den Samaritanern kam; schwerlich haben es diese aber später aus der jüdischen Synagoge entlehnt, da beide Richtungen sich hassten; es muss demnach älter sein als die Stiftung des samaritanischen Kultus, d. h. älter als 430. Es gab allerdings nach dem Exil emendierte Texte, und so könnten denn gar wohl mancherlei kleinere exegetische Emendationen auch in unsern Text gekommen sein, aber einen

späteren Charakter hat der in Rede stehende Abschnitt überhaupt nicht, wie man schon daraus erkennt, dass in ihm überall wie im ersten Teil die scriptio defectiva festgehalten ist, während die Juden nach dem Exil eine andere Orthographie hatten. — Die Übersetzung der Alexandriner erklärt sich hinlänglich aus anderen Voraussetzungen, und da der Verfasser der Elohimsquelle auch sonst breit und wiederholend erzählt, wo es in seinem Interesse liegt, so ist in der That kein genügender Grund vorhanden, dies Stück für unecht zu halten: es gehört vielmehr dem priesterlichen Autor an.

Überblicken wir den ganzen Inhalt cap. XIX bis cap. XL, so zeigt sich jedem unbefangenen Kritiker augenscheinlich, dass die Elohimsquelle nicht die Grundschrift des Pentateuchs sein kann, sondern dass sie vielmehr als eine grosse Einschaltung in eine bereits vorhandene ältere Schrift betrachtet werden muss. Denn erstlich einmal nimmt diese priesterliche Quelle den Dekalog auf, benennt nach ihm die Lade und das Zelt, ja sie beschreibt sogar die Tafeln, auf denen er verzeichnet war, ohne indessen selbst den Inhalt dieses ihr doch so wichtigen göttlichen Gesetzes zu geben, und das war nur möglich, weil der Verfasser den Bericht von der göttlichen Offenbarung für seine Darstellung aufnahm. Knobel und Stähelin haben dagegen behauptet, der priesterliche Elohist kenne den Dekalog gar nicht, aber das konnten sie nur thun, da sie עֵדֻת fälschlich durch „Zeugnis“ übersetzten; im Deuteronomium ist freilich עֵדָה, plur. עֵדֹת oder עֵדוֹת die Bezeichnung für „Zeugnis“, aber doch niemals עֵדֻת. Der Elohist hat in der Einschaltung, in der er die Tafeln beschreibt, offenbar deutlich genug darauf hingewiesen, dass er den Dekalog meine und nichts anderes. Sodann folgt, dass die Elohimsquelle blosse Einschaltung ist, auch aus den kleinen Einschiebseln in den Text der älteren Relation, besonders cap. XXIV am Schluss, dann cap. XXXII und XXXIV. Diese kleinen Stücke sind ganz in der Sprache der Elohimsquelle verfasst, erweisen sich aber durchaus als Zusätze; ja, der Verfasser derselben antecipiert sogar den Dekalog samt der Lade schon im XVI. cap. bei der Gabe des Manna. Nach dem Plan der Elohimsquelle zieht sich ferner durch die ganze Geschichte der Menschheit eine Reihe von Bündnissen, so Genes. IX das mit Noah, Genes. XVII das mit Abraham; nun erzählt aber den Hauptbund der zweite Elohist Exod. XXIV, und

so würde denn der Elohimsquelle, wenn sie dies Kapitel nicht aufgenommen hätte, gerade der Hauptbundesschluss fehlen; sie muss es also aus einem älteren Text entlehnt haben, zumal da ihr Verfasser XXXI, 12—18 nur die Sabbathe als Zeichen des Bundes gibt, nicht aber diesen selbst.

Somit ist es also hoffentlich eine unbezweifelte Erkenntnis, dass die priesterliche Elohimsquelle eine sekundäre Schrift, eine grosse Einfügung in einen ihr gegebenen Text ist. — Durch dies Resultat der Kritik wird die ganze Geschichte des Kultus und der hebräischen Religion eine andere. Die Verteidiger des Mosaischen Ursprungs des Pentateuchs haben sich besonders an die Elohimsquelle angeschlossen, um ihre Gesetze als Mosaisch darzustellen, da sie ganz und gar für die Zustände in der Wüste gemacht zu sein scheinen. Dies Verhältnis aber ist nun natürlich ganz anders zu bestimmen, wenn die Elohimsquelle jünger ist als die Relation des zweiten Elohisten. Wir finden zudem die Erscheinung, dass das Deuteronomium fast gar keine Rücksicht auf die priesterliche Schrift nimmt, weder in seiner Erzählung, noch in seiner Gesetzgebung; nur zweimal geschieht es, nämlich hinsichtlich der reinen und unreinen Tiere und des Aussatzes, sonst aber wird stets der Inhalt der Relationen des zweiten Elohisten und des Jehovisten zugrunde gelegt, und man erkennt es sofort an der Sprache, wenn gelegentlich ein Stück aus dem Bericht der priesterlichen Elohimsquelle benutzt wird. Wie kommt es nun, dass der Deuteronomiker sich so gern der älteren Weise anschliesst? Diese Erscheinung erklärt sich für uns einfach dadurch, dass die älteste Gesetzgebung des zweiten Elohisten und die des Jehovisten sich an die herkömmliche Praxis anschloss und daher noch einen freieren Kultus, ein weniger kompliziertes Opferritual und eine andere Stellung der Priester voraussetzt. Diese ältere Gesetzgebung suchte nun aber ein kühner priesterlicher Schriftsteller, der Verfasser der Elohimsquelle, welcher sehr systematisch verfuhr, gänzlich umzugestalten; doch seine Gesetze waren mehr Postulate, berechnet auf das Ansehen und den Vorteil seines Standes, als aus dem wirklichen Leben hervorgegangen. Daher trat der Deuteronomiker fünfzig Jahr später mit seiner Gesetzgebung auf, die wieder an den älteren Usus anknüpfte und die priesterlichen Vorschriften bei Seite schob. Und so erklärt es sich auch, dass manche Kritiker den Inhalt des Deuteronomiums

für älter halten konnten als die Relation der Elohimsquelle, was unrichtig ist in Beziehung auf die Abfassungszeit, richtig jedoch in Anbetreff der Giltigkeit der Gesetze.

§ 90.

Leviticus.

Hinsichtlich des Leviticus war die neuere Kritik eine Zeit lang in allzu grosser Unbefangenheit, indem sie annahm, das ganze Buch rühre mit Ausnahme etwa einiger Glossen vom Verfasser der priesterlichen Elohimsquelle her. Aber ein schärferer Kritiker, Ewald, erkannte alsbald, dass das XXVI. cap., welches Segen und Fluch ausspricht, nicht wohl von dem priesterlichen Referenten herrühren könne; denn neben den unbedeutenden elohistischen finden sich darin eine Menge ganz heterogener Elemente. Als man nun einen auf neueren Grundsätzen beruhenden Kommentar unternahm, mussten sich die Differenzen einzelner Abschnitte noch deutlicher zeigen, und so fand Knobel, dass jenes XXVI. cap. nicht so ganz einsam als heterogen dasteht, wie man gemeint hatte, sondern dass es eine Menge Parallelen in Sprache und Anschauung hat. Er schied daher bereits als nicht vom priesterlichen Elohisten herrührend aus: X, 16—20 wegen der abweichenden Anschauuung, dann den ganzen Komplex XVII—XX; einiges, z. B. v. 2 teilweis, auch v. 3 und richtig v. 18—19, auch v. 22, wo er möglicherweise Recht hat, überflüssig aber v. 39—44 in cap. XXIII; er sonderte ferner XXIV, 10—23 ab, dann XXV, 18—22, und cap. XXVI, welches, wie gesagt, schon Ewald als ein dem Geiste, aber nicht der Sprache nach deuteronomisches erkannt hatte. — Vergleicht man diese angezweifelten Stücke, so steht der Verfasser derselben im Gebrauch der Formeln wie in seiner Anschauung dem priesterlichen Elohisten sehr nahe und verhält sich zu ihm etwa wie der Jehovist zum zweiten Elohisten; sie haben beide dieselbe Grundanschauung; der Glossator hat sich vollständig in die Gesetzgebung der Elohimsquelle hineingedacht, aber dennoch gibt er daneben des Eigentümlichen so viel, dass er sich dadurch deutlich genug als ein Anderer dokumentiert.

Die ersten sieben Kapitel des Leviticus bilden den Opfercodex und handeln vom Brandopfer, עֹלָה, vom Speisopfer, מִנְחָה, Dankopfer, שֶׁלֶם, Sündopfer, חַטָּאת, und Schuldopfer, אָשָׁם. Das

Ganze bildet eine Einheit und ist der Einweihung der Priester vorangestellt, damit die Ceremonieen bei dieser Feier verständlich seien. Die hier verordneten Opfer finden sich nun in dieser Anzahl und systematischen Bestimmung nur in der Elohimsquelle; die andere Gesetzgebung kennt nur Brandopfer, Speisopfer und Dankopfer, während die beiden übrigen nachmals erst auf den Vorteil der Priester berechnet sind.

Die Kapitel VIII—X berichten die Einweihung Aarons und seiner Söhne, und es verhält sich hier cap. VIII zu Exod. XXIX, wie sich im Exodus cap. XXXV—XL zu cap. XXV—XXXI verhielt. — Kap. IX erzählt von den Einweihungsopfern der Priester und des Volkes; zuletzt offenbart sich die Herrlichkeit Gottes dadurch, dass Feuer von ihm ausgeht und das Opfer verzehrt. — Das X. cap. schildert den Tod Nadabs und Abihus, die da sterben, weil sie fremdes Feuer, אֵשׁ זָרָה, d. i. unheiliges Räucherwerk, vor Gott bringen. Dies strenge Strafgericht wird benutzt, um Verbote daran anzuknüpfen, und es soll also das Beispiel jener Söhne Aarons dazu ermahnen, nur die gebotenen Opfer darzubringen. Daran schliesst sich sodann eine Vorschrift, wie der Priester sich bei Todesfällen zu verhalten habe, wozu ja Aarons Trauer die geeignetste Gelegenheit gab, und die Ermahnung, dass der Priester sich beim Dienst berauschender Getränke enthalte; so X, 1—15. Nun folgt in v. 16—20 ein Zusatz, der offenbar nicht hierher gehört. Es wird erzählt, wie Mose nach dem Ziegenbock sucht, den das Volk zum Sündopfer gebracht hatte, und wie er findet, dass er verbrannt ist. Er tadelt daher Aaron und seine Söhne Eleasar und Ithamar, dass sie ihn nicht gegessen hätten; denn sein Blut sei nicht ins Heiligtum getragen worden, also hätten sie ihn verzehren sollen, cf. Levit. VI, 23; wenigstens war jenes IX, 15 nicht ausdrücklich gesagt, wenn schon die Worte וַיִּשְׁחָטֵהוּ וַיְחַטְּאֵהוּ כָּרִאשׁוֹן auf v. 9 hinweisen, also dieses gestattet. Jedoch Levit. IV, 21 findet sich, dass ein Sündopfer der Gemeinde, und ein solches war ja der Ziegenbock, ausserhalb des Lagers verbrannt werden solle; nur Blut und Fett erhält Jahveh. Diese Vorschrift beachtete der Glossator nicht, und so kam er zu seiner Einschaltung. — Zu bemerken ist, dass der Ausdruck אֶל־הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה v. 18, „in das Innere des Heiligtums", später ist, und dass קָרָא v. 19 sich in der Elohimsquelle so nicht findet. — Ganz eigentümlich ist dargestellt, wie Aaron sich entschuldigt und Mose sich zufrieden gibt.

Levit. XI bringt das Gesetz über die reinen und unreinen Tiere, ein Stück, dessen echt priesterlich elohistischen Charakter man sofort erkennt, wenn man damit Deut. XIV vergleicht. Cap. XII gibt derselbe Verfasser das Gesetz über die Wöchnerinnen und ihre Unreinigkeit, darauf folgt cap. XIII u. XIV das ausführliche Gesetz vom Aussatz mit einer Sachkenntnis, welche es unzweifelhaft macht, dass es von einem Priester geschrieben wurde, der mit der Krankheit genau Bescheid wusste. Im XV. cap. folgen anderweitige Verunreinigungen und ihre Sühnung. Cap. XVI befiehlt, am 10. Tage des 7. Monats das jährliche Versöhnungsfest zu feiern. Der Verfasser hat Exod. XXX, 10 bereits darauf hingewiesen, und alle Bestimmungen schliessen sich an seine Form der Stiftshütte und ihrer Geräte. — Bis hieher zeigt alles Einheit, dieselbe Sprache und Beziehungen auf einander nach der Elohimsquelle.

Nun aber folgen in capp. XVII—XX und nachher in cap. XXVI Abschnitte, in denen wir höchst wahrscheinlich einem anderen Referenten begegnen, einem Schriftsteller, der zwar sehr viel aus der Elohimsquelle entlehnt, aber dabei doch so zahlreiche und immer wiederkehrende Eigentümlichkeiten zeigt, dass er sich eben dadurch als einen Ergänzer der Elohimsquelle verrät, der freilich völlig ihren Standpunkt vertritt. Der Verfasser motiviert seine Gebote mit der Drohung, dass im Falle des Ungehorsams das Volk aus dem Lande ausgespieen werden solle wie das vorangegangene, götzendienerische Volk der Kanaaniter; ausspeien, קִיא, findet sich XVIII, 25, 28 und XX, 22. Mit der eigentümlichen Motivierung dieser Satzungen durch die Greuel der früheren Einwohner und der Voraussetzung der Möglichkeit, dass die Israeliten ebenso abgöttisch werden könnten, schliesst sich unser Verfasser mehr an den Jehovisten, den zweiten Elohisten und Deuteronomiker. Er gebraucht נָתַן פָּנִים, das Angesicht geben, richten gegen jemand, als Bezeichnung des Strafens XVII, 10: XX, 3, 6; XXVI, 17; er gebraucht von der Begattung der Tiere und der unnatürlichen der Menschen רָבַע רֶבַע XVIII, 23; XIX, 19: XX, 16; er allein gebraucht תֶּבֶל, a rad. בָּלַל von der Befleckung durch Blutschande XVIII, 23; XX, 12, ebenso לֶקֶט von der Nachlese auf dem Felde XIX, 9; XXIII, 22, חֶסֶד, Liebe, Güte, von der Blutschande XX, 17, זָנָה, vom Götzendienst XVII, 7; XX, 5 u. ö.; אֱלִילִם, nichtige Wesen, für Götzen findet sich XIX, 4; XXVI, 1;

das Wort שַׁבָּת gebraucht er im Plural שַׁבְּתֹתַי XIX, 3, 30 und im XXVI. Kapitel, welches sich, indem es Segen und Fluch ausspricht, durch seinen prophetischen Charakter, dann aber auch durch wiederkehrende eigentümliche Redensarten auszeichnet, wird die Formel הָלַךְ קֶרִי עִם, entgegenwandeln, widerstehen, befeinden, sowohl von Gott als vom Volk gebraucht, גָּעַל erscheint in der Bedeutung von verabscheuen, רָצָה heisst eine Schuld „abtragen“, לְבָבָם הֶעָרֵל, ihr unbeschnittenes Herz, hier XXVI, 41 wie bei Jeremia IX, 25 עַרְלֵי־לֵב; endlich findet sich in diesem Zusammenhange die jehovistische Redensart „das Land, das von Milch und Honig fliesst“, XX, 24, dies aber ist nicht etwa eine Glosse des Jehovisten, das Ganze vielmehr von einem Verfasser geschrieben, welcher den Jehovisten kannte, obgleich diesem selbst kein Wort im Leviticus gehört.

Im einzelnen handelt cap. XVII von der Einheit des Kultus vor der Stiftshütte und vom Verbot des Blutessens. Da findet sich gleich v. 3, 4 der unpassende Ausdruck: jeder, der innerhalb oder ausserhalb des Lagers schlachtet, „und es Jahveh nicht darbringt als Opfergabe etc.“, denn nicht alles Schlachten war ja ein Opfer; cf. v. 8 u. 10. Wer wider die Verordnungen handelt, soll ausgerottet werden; „es werde ausgerottet selbiger Mann aus seinem Volke“ heisst es hier v. 4 u. 9: וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא; in der Elohimsquelle würde הַנֶּפֶשׁ für הָאִישׁ stehen. Eigentümlich ist die Formel „so soll ihm das Blut zugerechnet werden“, v. 4, die sonst in Bezug auf den Mord gebraucht wird. Das Volk soll, v. 7, nicht mehr den Ziegenböcken opfern, denen es bisher nachgehurt hat, זָנָה; von solchem Bockskultus, einem Kult der שְׂעִירִם in der Wüste, weiss der Pentateuch sonst nichts, und es stimmt dies Gebot nicht zu den Anschauungen der Elohimsquelle, welche den Kultus viel bestimmter als die anderen Berichte bereits im Mosaischen Geiste vollzogen werden lässt. Auffallend ist nach so vielen Verboten noch das des Blutessens; besonders eigentümlich aber ist v. 11 der Ausdruck: „das Blut versöhnt durch die Seele“, die darin ist.

Levit. XVIII bringt Ehe- und Keuschheitsgesetze; als Motiv für dieselben wird v. 3 angegeben, das Volk solle nicht nach der Weise der Ägypter handeln; dies findet sich in der Elohimsquelle nicht, wohl aber bei den anderen Berichterstattern; ebenso ist die Forderung, den Gesetzen gemäss zu leben, in der Elohimsquelle ungewöhnlich. Eigentümlich ist es, dass hier der Ausdruck מוֹלֶדֶת

(Tochter) von einer Person gebraucht wird, während er sonst nur von der Geburt oder der Nachkommenschaft überhaupt steht; v. 17 ist שַׁאֲרָה für das sonst gebräuchliche שְׁאֵר gesetzt; רָבַע, begatten, findet sich v. 23, תֶּבֶל von der Befleckung durch Blutschande und endlich auch die Beziehung auf die, welche das Land ausgespieen hat.

Levit. XIX gibt sehr vermischte Gesetze, so dass es unmöglich ist, einen Faden des Zusammenhanges zu finden. Sie haben zum Teil ihre Parallelen im Dekalog und sind nur eine ausführliche Darstellung desselben mit seinen Ergänzungen im Exodus; ja, der Verfasser geht über jene Gesetze hinaus und befiehlt v. 34, du sollst deinen Fremdling lieben wie dich selbst. Das ist das höchste Wort der Nächstenliebe im Pentateuch. Dann aber sind hier sehr mannigfache Vorschriften gegeben: Das Vieh soll man sich nicht begatten lassen mit zweierlei Art, v. 19, das Feld nicht mit zweierlei Samen bestellen, Kleider aus zweierlei Stoff nicht tragen, cf. Deut. XXII, 9—11, wo auch שַׁעַטְנֵז gebraucht wird, ein Wort, welches wahrscheinlich aus dem koptischen schontnes, d. i. byssus complicatus, entstanden ist. Eigentümlich ist die Vorstellung, dass auch die ersten Früchte eine Vorhaut haben; drei Jahre sollen die Baumfrüchte unbenutzt bleiben, im vierten zum Dankopfer gebraucht und im fünften Jahre erst genossen werden, v. 23—25; davon findet sich sonst nichts im Pentateuch. Dann folgen die Verbote, Blut zu essen, Zauberei zu treiben, die Ecken des Bartes abzuschneiden, bei der Trauer Einschnitte in die Haut zu machen; für שֶׂרֶט, v. 28, gebraucht die Elohimsquelle שָׂרֶטֶת, cf. XXI, 5. Zuletzt heisst es: Meine Sabbathe sollt ihr halten und mein Heiligtum fürchten, v. 30 wie XXVI, 2, alle meine Satzungen und alle meine Rechte beobachten und sie thun, v. 37, ganz in der Weise dieses Verfassers.

Levit. XX gibt namentlich Strafgesetze gegen Blutschande. V. 1—8 enthält das Verbot des Molochdienstes und der Zauberei mit den Formeln נָתַן פָּנִים v. 3 u. 6, und שׂוּם פָּנִים v. 5, denn auch der Götzendienst wird als Buhlschaft aufgefasst; dann folgen Strafgesetze gegen den, der Vater und Mutter flucht, gegen Blutschande und unnatürliche Unzucht, v. 9—21, endlich eine paränetische Empfehlung dieser Gesetze, ganz zuletzt wird gegen Zauberei und Totenbeschwörung die Todesstrafe ausgesprochen, v. 27.

Levit. XXI—XXII folgen Priestergesetze der Elohimsquelle.

Bedenklich ist XXII, 17—33, die Gesetze über die Beschaffenheit der Opfertiere, ein Stück, welches mehr den Charakter des Ergänzers der Elohimsquelle trägt; zwar war die Fehlerlosigkeit der Opfertiere stets eingeschärft, IV, 3, 23, 32; V, 15, 18, 25 u. o., hier aber werden die Mängel aufgezählt, welche überhaupt stattfinden können; ebenso dient als Ergänzung, dass ein Tier erst am achten Tage nach der Geburt geopfert werden darf, v. 26—28, und dass vom Lobopfer nichts bis zum folgenden Tage aufgehoben werden soll, v. 29 ff.

Levit. XXIII gibt die Feste der Elohimsquelle. Sie zählt fünf derselben auf: 1. das Passah mit dem Feste der Mazzoth, im ersten Monat am 14. und den folgenden Tagen unter Darbringung der Erstlingsgarben zu feiern; 2. fünfzig Tage später ist ein zweites Fest, das Fest der Wochen beim Deuteronomiker, unter Darbringung der Erstlingsbrote zu begehen; 3. im siebenten Monat am 1. Tage ist das Fest des Posaunenhalles, זִכְרוֹן תְּרוּעָה; 4. am 10. Tage des siebenten Monats der Versöhnungstag, יוֹם כִּפֻּרִים, und 5. am 15. Tage desselben Monats das Laubhüttenfest, חַג הַסֻּכּוֹת. Die anderen Gesetzgebungen, die des zweiten Elohisten, des Jehovisten und des Deuteronomikers, kennen nur drei grosse Feste, cf. Exod. XXIII. — Dieses XXIII. Kapitel des Leviticus ist nun aber nicht ganz frei von Glossen. Wahrscheinlich sind Zusätze v. 18 u. 19 und v. 22, nach Knobel auch v. 39—44. Vers 18 u. 19 gibt nämlich die Festopfer für das Wochenfest, während solche bei den andern Festen nicht aufgezählt werden, ausserdem aber widerspricht die hiesige Angabe dem Gesetze der Elohimsquelle Numer. XXVIII u. XXIX; Levit. XXIII, 18, 19 werden als Opfertiere genannt: ein Stier, zwei Widder, sieben Lämmer, ein Bock, Numer. XXVIII, 27—30 dagegen: zwei Stiere, ein Widder, sieben Lämmer und ein Ziegenbock. Da nun in solchen Angaben die Elohimsquelle sonst sehr genau ist, so kann die Abweichung hier nur durch einen Glossator in den Text gekommen sein. — Vers 22 ist ein wörtliches Citat aus XIX, 9, dass man nämlich keine Nachlese halten solle, für diesen Zusammenhang aber unnötig und unpassend; da nun c. XIX nicht der Elohimsquelle angehört, so muss auch dies Citat von einem andern herrühren. — Vers 39—44 folgt ein Nachtrag über die Feier des Laubhüttenfestes, aber der Sprache und Anschauung nach ganz in der Weise der Elohimsquelle, daher schwerlich später, sondern vom Verfasser selbst hinzugefügt.

Levit. XXIV, 1—9 gibt das Gesetz von der Zurichtung der Lampen für den Leuchter im Heiligtum und von den Schaubroten, jedenfalls ein elohistisches Element, aber hier zusammenhangslos, so dass viele Kritiker dies Fragment im Exodus haben unterbringen wollen, doch sein Platz ist zweifelhaft. Vers 10—23 folgt die Strafe eines Menschen, der den Namen Jahvehs gelästert und geflucht hat; eingeschaltet ist in diese Erzählung ein Fragment zur Strafgesetzgebung, v. 17—22, in Übereinstimmung mit dem ius talionis Exod. XXI, 23—25, so dass erst nach diesem Stück der Schluss der Erzählung vom Gotteslästerer folgt. Das ist Unordnung, und man wird dadurch in Bezug auf die Geschichte von jener Frevelthat bedenklich; man fragt sich: sollte dieselbe späteren Ursprungs sein? Aber sie hat doch in Ausdruck und Geist viel Ähnlichkeit mit Numer. XV, 32—36, wo jemand, der am Sabbath Holz liest, getötet wird, und gerade der Umstand, dass die Erzählung so unpassend unterbrochen wird, spricht mehr für die Echtheit des Stückes als gegen dieselbe.

Levit. XXIV handelt vom Sabbath- und Jubeljahr. Es ist eine Eigentümlichkeit der Elohimsquelle, ein Sabbath- und ein Jubeljahr in die Gesetzgebung einzuführen; das je siebente Jahr ist danach ein Ruhejahr für das Land, welches unbestellt bleibt zum beliebigen Gebrauch für alle; das je fünfzigste Jahr, vom Versöhnungstage an gerechnet, ist hinsichtlich der Ruhe des Landes auch ein Sabbathjahr, aber zugleich ein Jubeljahr, wo Freiheit ausgerufen wird, wo jeder Israelit wieder zu seiner Besitzung kommt, wenn er sie auch verkauft hat, ausgenommen die Häuser in den Städten, wo jeder wieder freigelassen werden muss, wenn er auch vorher Knecht geworden war. Es werden sodann Vorschriften gegeben, wie man es beim Verkauf von Grundstücken und Menschen halten soll. Die andere Gesetzgebung kennt nun weder ein Sabbath- noch ein Jubeljahr in der angegebenen Form. Sie hat allerdings ein Erlassjahr, שְׁנַת־הַשְּׁמִטָּה, Deut. XV, 9, XXX, 10; es soll das Land im je siebenten Jahr unbebaut bleiben wie im Sabbathjahr beim zweiten Elohisten Exod. XXIII, 11, der hebräische Knecht soll im siebenten Jahr frei werden, Exod. XXI, 2, und der Deuteronomiker fügt XV, 1—18 sogar noch den Erlass aller Darlehne im siebenten Jahr hinzu, selbst das Verbum שָׁמַט gebraucht der zweite Elohist Exod. XXIII, 11 vom Acker, aber ein Jubeljahr ist dieser Gesetzgebung fremd, während Mo-

mente aus der Vorstellung von demselben mit dem Erlassjahr verbunden werden, und es fragt sich da, welche Gesetzgebung die ältere ist. Zweifelhaft ist in c. XXV nur v. 18—22, die Verheissung, dass es im Sabbathjahr nicht an Mehl fehlen soll, da es im Jahre vorher dreifachen Ertrag geben werde; denn dies Versprechen unterbricht den Zusammenhang; v. 8—17 handelte bereits vom Jubeljahr, und v. 23 schliesst an v. 17 an; daher scheint v. 18—22 ein späterer Zusatz zu sein.

Levit. XXVI gibt in den ersten beiden Versen ein Verbot der Abgötterei, dagegen heisst es: „Meine Sabbathe sollst du halten und mein Heiligtum fürchten", wie XIX, 30, ganz nach der Ausdrucksweise des Ergänzers der Elohimsquelle. Von v. 3—46 folgt dann der prophetisch gehaltene Segen und Fluch für die Beobachter oder Übertreter des Gesetzes. Im Anfang dieser Rede möchte man meinen, der priesterliche Verfasser der Elohimsquelle habe dieselbe geschrieben, da mehrere seiner Formeln darin vorkommen, aber je weiter man liest, desto bestimmter stellt sich der abweichende Sprachgebrauch des Verfassers heraus, so dass dieses Stück, und was dazu gehört, vielmehr den Übergang bildet von der älteren Form der Gesetzgebung zum Deuteronomiker hin.

Cap. XXVII, der Abschnitt von Lösung der Gelübde, rührt vom Verfasser der Elohimsquelle her, der in v. 23 auch das Gesetz vom Jubeljahr voraussetzt. Das Ganze ist berechnet auf eine Erhöhung der Einkünfte der Priester. Merkwürdig ist die Stellung des Stückes. Segen und Fluch sollte den Abschnitt beschliessen, daher jetzt der doppelte Schluss des Buches XXVI, 46 und XXVII, 34; aber beide Unterschriften sind späteren Ursprungs, wie schon die Wiederholung und sodann der Umstand lehrt, dass noch weitere Gesetze der Elohimsquelle, welche am Berge Sinai gegeben sein sollen, im IV. Buche folgen. Die Teilung in fünf Bücher ist ja erst nach Abfassung des Deuteronomiums und nach Lostrennung des Buches Josua entstanden.

§ 91.

Numeri.

Cap. I gibt die Zählung des Volkes mit Ausnahme der Leviten, welche schon beim Bau der Stiftshütte im Exodus beabsichtigt und in der Erwähnung der Abgaben für das heilige Zelt vorausgesetzt

ist, hier aber erst erzählt wird. Der elohistische Charakter zeigt sich deutlich in der Sprache, cf. v. 50 מִשְׁכַּן הָעֵדֻת.

Cap. II, die Anordnung des Lagers rings um die Hütte, ist Fortsetzung des I. cap. in derselben Sprache.

Cap. III, die Zählung und Bestallung der Leviten, ist elohistisch schon aus dem Grunde, dass die Leviten wie hier als Knechte der Priester nur in der Elohimsquelle erscheinen, abweichend von der Darstellung des Verhältnisses bei den andern Referenten.

Cap. IV, die Bestallung der dienstfähigen Leviten vom 30.—50. Lebensjahre, grossenteils für die Besorgung des Transportes der Stiftshütte, nimmt durchweg Bezug auf Exod. XXV u. XXVI. Nur ein Zusatz findet sich in v. 17—20, der nicht vom Elohisten stammt; es soll gesorgt werden, dass der Stamm der Kahathiter nicht durch das Anschauen des Heiligen aus den Leviten ausgerottet werde; alles soll verhüllt werden, ehe die Mitglieder des Stammes es tragen. Hier haben wir wahrscheinlich denselben Verfasser, der auch Exod. XIX, 12, 13 hinzufügte, dass man das Volk umzäunte.

Cap. V, 1—4, das Gebot, das Unreine aus dem Lager zu entfernen, ist elohistisch, dann aber folgen Elemente, die gar nicht in den Zusammenhang passen, zunächst v. 5—10 ein Gebot über die Erstattung des Verschuldeten; der Abschnitt setzt das Schuldopfer, Levit. VI, VII, voraus und hat offenbar den Zweck, die priesterlichen Einkünfte zu vermehren; v. 10 ist unklar im Ausdruck, daher der Ursprung dieses Stückes zweifelhaft, aber jedenfalls ist es mit Bezug auf die priesterliche Elohimsquelle geschrieben. Auch v. 11—31, das Gesetz über die Eifersucht, gehört nicht an diese Stelle; es ist der Sprache nach elohistisch, wo es aber ursprünglich gestanden hat, ist schwer zu zeigen.

Cap. VI. Das Gesetz vom Nasiräat, nichts vom Weinstock zu essen und das Haar lang wachsen zu lassen, sollte etwa vor Levit. XXVII stehen, hierher aber scheint es nicht zu gehören. Dann folgt v. 22—27 der priesterliche Segen. Wenn derselbe in der vorliegenden Form vom Schriftsteller gebildet und nicht aus dem Usus aufgenommen ist, so gehört er dem zweiten Elohisten an; denn die hier gebrauchten Formeln finden sich wohl bei diesem, dagegen nicht in der Elohimsquelle; so steht שָׁמַר, behüten, beschützen, auch Genes. XXVIII, 20, und חָנַן, sich erbarmen, gnädig sein, braucht die Elohimsquelle nirgends im ganzen Pentateuch, wohl

aber der zweite Elohist, der Jehovist und der Deuteronomiker; auch שׂוּם שָׁלוֹם, Frieden setzen, ist nicht priesterlich elohistisch. Nun liegt es zwar nahe, dies Stück der Elohimsquelle zuzuschreiben, da es ja ein priesterlicher Beruf ist, das Volk zu segnen; aber vom zweiten Elohisten wird in dem Fragmente Deuter. X, 6—9 das Segnen mit dem Namen Jahvehs neben dem Tragen der Bundeslade und dem Dienst vor Jahveh als gewöhnliche Befugnis der Leviten genannt, und daher ist es wahrscheinlich, dass dieser Segen vom zweiten Elohisten geschrieben und von einem späteren Redaktor in diesen Cyklus zusammenhangloser Gesetze aufgenommen ist.

Cap. VII, die Weihgeschenke der Stammfürsten. Zwölfmal ist dasselbe aufgezählt, echt elohistisch und für den Zusammenhang passend; denn die Geschenke sind für die Stiftshütte. Vers 89 folgt ein fragmentarischer Satz. Ebenso ist

Numer. VIII, 1—4, das Gebot vom Aufsetzen der Lampen auf den Leuchter der Stiftshütte, ein elohistisches Fragment, welches schon im Exodus gegeben sein sollte. Endlich folgt dann v. 5—26 die Einweihung der Leviten, die man schon lange erwartet, als Fortsetzung des IV. cap. Aber auch hier hat ein Späterer v. 23—26 hinzugefügt, eine Stelle, nach welcher die levitische Dienstzeit vom 25. bis zum 50. Jahre gerechnet wird, während sie doch sonst gewöhnlich vom 30. bis 50. Lebensjahre dauert. Auffallend ist schon der Eingang von v. 24: זֹאת אֲשֶׁר לַלְוִיִּם, „das ist, was den Leviten gehört", d. h. das ist noch von den Leviten zu sagen; es erklärt sich dieser Zusatz aus der nach dem babylonischen Exil herrschenden Praxis; denn nach dem Bericht des Chronisten soll bereits David in den letzten Jahren die Leviten vom 20. Jahre an für den Dienst gemustert haben, I. Chron. XXIII, 27, cf. II. Chron. XXXI, 17, Esra III, 8. Die Leviten traten im Sinne der Elohimsquelle erst am Ende der Regierung Hiskias auf, damals vom 30. bis 50. Jahre dienend, später, unter Serubabel etwa, wurden sie jünger angestellt und fungierten vom 20. bis 50. Jahre; der Verfasser nun nimmt hier die Mitte und rechnet ihre Dienstzeit vom 25. bis 50. Lebensjahr.

Numer. IX, die Feier des Passahfestes, ganz nach Exod. XII gehalten, wird hier mit Bezug auf eine Verordnung erwähnt, wie sich diejenigen zu verhalten haben, die zur bestimmten Festzeit verunreinigt sind, v. 1—5, 6—14. In v. 15—23 wird die Wolken- und Feuersäule als ein Zeichen des Ruhens und des Aufbrechens

geschildert, wiederum ein Element der Elohimsquelle, welches hier auf den Aufbruch des Heeres Beziehung hat.

Cap. X, 1—10 folgt das Gebot, Trompeten zu verfertigen, nebst einigen ebenfalls elohistischen Satzungen über den Gebrauch derselben; v. 11—28 schildert den Abzug des Heeres am 20. Tage des 2. Monats im 2. Jahre; die Sprache ist ganz elohistisch, cf. מִשְׁכַּן הָעֵדָה v. 11, צִבְאֹתָם v. 28. — Plötzlich bricht hier die Elohimsquelle ab; es folgt X, 29—32 zunächst ein jehovistisches Stück: Mose fordert Chobab, den Sohn Reguels, auf, die Israeliten zu begleiten. Schon der Name רְעוּאֵל verrät den Verfasser, aber auch כִּי עַל־כֵּן, propterea quod, ist jehovistisch, cf. Genes. XIX, 8, und ebenso weist אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי auf den Jehovisten als Erzähler dieses Ereignisses. Nun fehlt aber etwas; Chobab antwortet nicht; man weiss nicht, geht er mit oder kehrt er heim. Er ist mitgezogen, wie aus Jud. IV, 11 folgt, wo freilich der Text verdorben ist; denn da wird Chobab der Schwiegervater des Mose genannt und zu einem Keniter gemacht, während er doch Midianiter war. — Dann folgt X, 33—36 die Erzählung vom Aufbruch des Heeres nach dem zweiten Elohisten; schon der Ausdruck אֲרוֹן בְּרִית lässt den Verfasser erkennen, der hier alten Überlieferungen folgt und dessen Darstellung mit den Berichten im Buch Josua stimmt. Man hat Priester als Träger der Lade anzusehen, nicht Leviten.

Numer. XI, 1—3 (das Volk murrt, wird durch ein Feuer gestraft, und die Station erhält davon den Namen תַּבְעֵרָה, d. i. Brand), ist wahrscheinlich noch ein Stück des ältesten Berichtes. Dann folgt v. 4 bis zu Ende des Kapitels die Erzählung von der Gabe der Wachteln, der Gierigkeit des Volkes und der Plage bei den Lustgräbern, קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה; dieser Abschnitt gehört zur Relation des Jehovisten, aber der Verfasser hat in v. 7—9 die Beschreibung des Manna vom zweiten Elohisten aufgenommen; da findet sich עַיִן für Ansehen, und das ist nicht jehovistische Redeweise. Wahrscheinlich erzählte der älteste Berichterstatter die Gabe des Manna und der Wachteln erst an dieser Stelle, während der priesterliche Verfasser sie schon Exod. XVI erfolgen liess, so dass dann also der Jehovist hier nachträgt, was der Autor der Elohimsquelle fortliess; auch v. 35, die Angabe der Stationen, gehört nämlich dem zweiten Elohisten, und der Name „Gräber des Gelüstes“ bezieht sich auf die voraufgehende Erzählung, welche demnach vom Jehovisten nach der Vorlage des zweiten Elohisten bearbeitet sein muss.

Numer. XII, wie Aaron und Mirjam auf Moses Vorzüge eifersüchtig sind und gestraft werden, ist zur Verherrlichung des Mannes geschrieben, der Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, eine Anschauung, die ganz zu Exod. XXIV stimmt. wo Mose und mit ihm die Ältesten Israels Gott schauen, und zu Exod. XXXIII, 7—11, wo Mose mit Jahveh von Angesicht zu Angesicht zusammenkommt, aber nicht harmoniert mit der andern Stelle, wo Mose nur die Rückseite der Herrlichkeit Gottes erblicken darf. Daher gehört die Erzählung offenbar dem zweiten Elohisten.

Numer. XIII u. XIV haben zwei Berichterstatter in ganz verschiedener Weise dargestellt, wie vom Lager in der Wüste Paran aus das verheissene Land ausgekundschaftet wird. Die priesterliche Elohimsquelle nämlich lässt das ganze Land vom Süden bis nach Hemath hin durchforschen; ihr gehört XIII, 1—22, 25—26, 32, XIV, 1—10, 26—38. Die Kundschafter sind zwölf Stammfürsten; sie gelangen in vierzig Tagen bis Hemath und haben auch den Auftrag, Früchte mitzubringen. Bei ihrer Rückkehr verbreiten sie üble Gerüchte über das Land und werden daher gestraft; alle kommen durch eine Plage um ausser Josua und Kaleb. Anders lautet die zweite Erzählung, die des zweiten Elohisten, welchem XIII, 23—24, 27—31 zugeschrieben werden muss; hinter v. 31 fehlt etwas, was wir jedoch in einer Darstellung dieses Herganges bei demselben Verfasser, XXXII, 10—12, lesen. Danach ist die Thatsache nun folgende: Die Kundschafter durchforschen nur den Süden des Landes; sie kommen nach Hebron, wo sie die Enakiter finden, dann bis zum Thal Eskol, nehmen von hier die riesenhafte Traube mit, auch Feigen und Granatäpfel, und bringen diese Früchte dem Volk Israel; die andre Erzählung nennt die Früchte nicht, da sie dieselben aus diesem älteren Bericht eingeschaltet. Nur v. 33, welcher die נְפִלִים erwähnt, dürfte dem Jehovisten gehören, da letzterer auch Genes. VI, 4 die Riesen נְפִלִים nennt. Nun fehlt aber in cap. XIV die Fortsetzung der Erzählung des zweiten Elohisten, nämlich die Verhängung der Strafe über diejenigen, die das Volk belogen hatten; diesen Inhalt erfahren wir jedoch aus Parallelen; denn XIV, 11—25 und 39—45 gibt der Jehovist, den zweiten Elohisten aufnehmend, jene Fortsetzung ganz in seinem Geist und in seiner Sprache. Am Ende des Kapitels werden die Israeliten von den Gegnern zurückge-

schlagen; dieselbe Erzählung gibt der zweite Elohist XXI, 1—3, wo wir eine andere Erklärung des Namens Horma erhalten.

Numer. XV bringt nur Kultus- und Opfergesetze der priesterlichen Elohimsquelle.

Numer. XVI, ein höchst interessantes Kapitel, schiebt zwei verschiedene Geschichten ineinander, nämlich den Aufstand der Rotte Korah und die Empörung Dathans und Abirams. Die Korachiten nahen, neidisch auf Aarons Ansehen, dem Heiligtum mit ihren Rauchopfern und werden durch Feuer getötet; es entsteht eine Plage, welche die Priester sühnen; Aarons Stab blüht. Andererseits empören sich Dathan und Abiram gegen Moses Herrschaft; sie werfen ihm Tyrannei vor, er rechtfertigt sich, und die Widerspenstigen werden von der Erde verschlungen. Der Deuteronomiker las diese Geschichten noch getrennt und erwähnt daher XI, 6 nur Dathan und Abiram als Aufständige. — Der Anfang des Kapitels ist entstellt; schon das erste Wort, וַיִּקַּח, passt nicht recht; besser ist vielleicht die entsprechende Form von קהל, sich versammeln, doch lesen andere anders. Der Elohimsquelle gehört nun an 1a, 2b, cf. נְשִׂיאֵי עֵדָה, Fürsten der Gemeinde, קְרָא, berufen, alles elohistische Elemente, dann v. 3—11, 15a, 16—24, wo nur der Schluss eine spätere Glosse ist, und v. 35. Der zweite Erzähler, der Jehovist, hat für seine Darstellung keinen eigenen Anfang, da er einschiebt: (Und es rotteten sich zusammen) „Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs, und On, der Sohn Peleths, die Söhne Rubens, v. 2, und traten auf gegen Mose“; dann folgt v. 12—14, 15b, 25—34; nur v. 27 und 32 sind Zusätze. Der Redaktor hat מִשְׁכָּן v. 24 falsch verstanden; es wird immer von der Wohnung Jahvehs gebraucht, während er es auf die Zelte der Empörer bezieht und daher v. 27 einfügt, mit dem v. 32 korrespondiert. — Jedenfalls ist die Um- und Ineinanderarbeitung beider Erzählungen erst, wie wir sahen, nach der Zeit des Deuteronomikers vor sich gegangen. Derselbe Glossator aber, welcher die beiden Geschichten verwob, fügte dann auch XXVI, 9—11 eine weitere Ergänzung hinzu. Auch in späterer, selbst nachexilischer Zeit hat der Pentateuch noch mehrfach Änderungen erfahren.

Cap. XVII ist eine Fortsetzung der Geschichte von der Rotte Korah und gehört dem priesterlichen Referenten, der hier seinen Stand gegenüber den Leviten verherrlicht.

Numer. XVIII enthält die wichtigsten Gesetze der Elohims-

quelle über das Priestertum. Vergleichen wir diese mit der Gesetzgebung des Deuteronomikers und des zweiten Elohisten, so zeigt sich folgendes: 1. Die priesterliche Elohimsquelle unterscheidet streng zwischen Priestern und leibeigenen Leviten; das Deuteronomium dagegen kennt nur levitische Priester. 2. Die Einkünfte sind nach beiden Darstellungen sehr verschieden; nach der Elohimsquelle erhält der Priester bestimmte Beiträge von allen Opfern, und während die andere Gesetzgebung das Sünd- und Schuldopfer überhaupt nicht kennt, vermehrt erstere die Zahl der Opfer um diese beiden Arten; nach dem Deuteronomium bekommt der Priester dagegen nur den Bug, die Kinnbacken und den rauhen Magen, XVIII, 3, also nur die geringeren Teile des Opfertieres. Nach der Elohimsquelle erhält er die Erstlinge von allem, wofern der Betreffende sich nicht durch Geld loskauft, nach dem Deuteronomium empfängt er auch Erstlingsgaben, aber der Darbringende nimmt teil am Opfermahl, XIV, 22, 23; XV, 19, 20; XVIII, 4, und eine Vertauschung oder Lösung des Unreinen und Fehlerhaften findet nicht statt. 3. Nach der Elohimsquelle gehört den Leviten der Zehnte von allem Besitz, Levit. XXVII, nach dem Deuteronomium nimmt der Fromme jährlich den Zehnten, um ihn in Jerusalem darzubringen und selbst zu verzehren, dagegen der Zehnte des dritten Jahres wird in den verschiedenen Ortschaften gelassen und kommt den Leviten, Fremdlingen, Witwen und Waisen zu gut, Deut. XIV, 22 ff. — Vergleicht man beides, so erkennt man deutlich die Tendenz des Priesters, wie die Würde so auch die Einkünfte seines Standes zu steigern. Was die ältere Gesetzgebung anbelangt, so fehlen darin allerdings manche Angaben, aber da das Deuteronomium sich stets an sie anlehnt, so ist uns ein Urteil auch über sie gestattet.

Numer. XIX ist ein Stück der priesterlichen Elohimsquelle.

Numer. XX, 1—13 erzählt der priesterliche Verfasser die Geschichte vom Zuge nach der Wüste Zin und vom Haderwasser; v. 1 u. 6 heisst freilich der Wunderstab ein Stab des Mose, aber das ist eine unwillkürliche Nachwirkung der älteren Darstellung. — Dann folgen anderweitige historische Notizen, die für den Zusammenhang notwendig sind; XX, 14—22 berichtet der zweite Elohist, wie Edom den Durchzug verweigert, v. 22—29 die Elohimsquelle den Tod Aarons auf dem Berge Hor im Widerspruch

mit dem ältesten Bericht; denn nach diesem, der Deut. X, 6 ff. erhalten ist, stirbt Aaron bereits ein paar Stationen früher.

Numer. XXI beginnt ein längeres Stück des zweiten Elohisten, wie uns die Sprache und der Widerspruch mit den andern Berichten zeigt. XXI, 1—3 erzählt dieser Verfasser die Kämpfe mit den Kanaanitern, dann folgt v. 4—9 die Plage der Saraphs, v. 10—20 die Fortsetzung des Zuges im Widerspruch mit XXXIII, 46—49. Eingeschaltet ist vom Jehovisten aus dem Buch der Kriege Jahvehs v. 14—18a. Der Krieg gegen Sihon, v. 21—25, dem zweiten Elohisten gehörig, wird durch ein Citat aus einem dichterischen Werke wohl vom Jehovisten ausgeschmückt, v. 26—30, dann aber erzählt v. 31—35 jener wieder den Krieg gegen Og.

Numer. XXII—XXIV, in der Episode von Bileam, zeigt sich, wie schon Gramberg bemerkte, weder der Stil der Elohimsquelle noch der des Jehovisten; Knobel wies dieselbe daher dem fingierten Rechtsbuche zu; untersucht man aber die Geschichte genau, so erweist sie sich als ein Stück des zweiten Elohisten, und lässt sich dann aus dieser Erzählung die Zeit ihrer Abfassung bestimmen, so haben wir einen terminus a quo für jenen Referenten. Bileam erscheint hier als heidnischer Prophet, doch nicht als Verführer zum Götzendienst, wie in der priesterlichen Schrift, sondern getrieben vom Engel des Herrn; aber vor allem lässt uns die Sprache den Verfasser erkennen; קוץ heisst „sich fürchten“, sonst „sich ekeln“, XXII, 3 wie Exod. I, 12; עֵין הָאָרֶץ, Ansehn, d. i. Oberfläche der Erde, steht XXII, 5, 11 wie Exod. X, 5, Gott kommt zu Bileam, וַיָּבֹא אֱלֹהִים, XXII, 9, 20 wie Genes. XX, 3 zu Abimelech; der seltene Infinitiv הֲלֹךְ findet sich XXII, 13, 16 wie Exod. III, 19; חַרְבּוֹ שְׁלוּפָה, das gezogene Schwert, XXII, 23, 31 wie Josua V, 13; לָחַץ, drängen, bedrücken, XXII, 25 wie Exod. III, 9; XXII, 20; XXIII, 9; dreimal heisst שָׁלֹשׁ רְגָלִים, רֶגֶל wird also für פַּעַם gebraucht XXII, 28 wie Exod. XXIII. 14; הִתְעַלֵּל, misshandeln, begegnen wir XXII, 29 wie Exod. X, 2; von jeher bis auf diesen Tag, מֵעוֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה, XXII, 30 wie Genes. XLVIII, 15; selten ist auch das Wort אֶפֶס, „nichts“ anderes als, für „nur“, XXII, 35, XXIII, 13 wie Numer. XIII, 28; וַיִּקָּר und andere Formen derselben Radix bezeichnen die Offenbarung nur beim zweiten Elohisten, so XXIII, 3, 4, 15, 16 wie Exod. III, 18; V, 3 u. o.; Jahveh ist König Israels XXIII, 21 wie Exod. XIX, 6; Israel

gleicht einem Löwen XXIII, 24 wie Juda Genes. XLIX, 9; nicht übersehen kann man ferner den eigentümlichen Gebrauch des Wortes שַׁדַּי ohne אֵל und der Gottesnamen überhaupt. Der Stil ist offenbar der des zweiten Elohisten, und die dichterischen Elemente haben grosse Ähnlichkeit mit Genes. XLIX und II. Sam. XXIII, 1—7. — Nach diesem Abschnitt bestimmt sich im wesentlichen die Kritik des Pentateuchs; denn nach ihm allein sind wir imstande, das Zeitalter der Quellen festzusetzen. Bileam prophezeit die Grösse Israels; Israels König, nämlich Saul, wird grösser sein als Agag, cf. I. Sam. XV, 8, 32, 33; er weissagt sodann Davids Siege über Moab und Edom, XXIV, 17, 18, die Wegführung der Kainiter, im besonderen aber die Verhältnisse Assyriens zu Cypern und Tyrus, v. 23: „Ach, wer wird leben, seit (Gott) ihn gesetzt!" (d. h. seit er Assur in die Welt gebracht) „und Schiffe von Seiten der Chittäer, sie demütigen Assur und demütigen Eber, und auch er (sc. Assur) geht dem Untergang entgegen." Das bezieht sich auf ein Ereignis von 720 (722). Nach Menander von Ephesus bei Josephus Archäol. IX, 14 wusste der König von Assyrien zunächst die übrigen phönizischen Staaten für sich zu gewinnen und bekriegte dann Tyrus; da aber fielen jene von ihm ab, traten auf die Seite der Tyrier und nötigten ihn zum Abzug. Der Verfasser nun, der einem heidnischen Propheten eine so bestimmte Weissagung beilegt, muss das Ereignis notwendig erlebt haben, schrieb also nach 720. Aber er weiss nichts von dem Untergang der Assyrer unter Sanherib vor Jerusalem; hätte er ihn erlebt, so hätte er dies für Palästina wichtigste Ereignis im Zeitalter des Jesaja auch erwähnt. Sanheribs Heer ging 714 (701) durch die Pest zugrunde; deshalb schrieb der zweite Elohist noch vor diesem Jahre [1]).

Numer. XXV, 1—5, die Erzählung von der Verführung der Israeliten zum Götzendienst der Moabiterinnen, ist Bericht des zweiten Elohisten, der auch Exod. XVIII die Richter einführt. In v. 6—19 ist dieser Bericht durch die Elohimsquelle ergänzt; die Verführerinnen sind Midianiterinnen; es entsteht eine Plage, welche der Priester Pinehas durch eine kühne That abwendet.

Numer. XXVI. Nach der Plage wird eine neue Volkszäh-

---

1) 701 nach den Keilinschriften; W. V. gab 714 an und für Salmanassars Demütigung (722) die Zahl 720.

lung veranstaltet, über welche der priesterliche Verfasser berichtet; nur v. 9—11 ist späterer Zusatz.

Numer. XXVII, 1—11, das Gesetz in Betreff der Erbtöchter, welches v. 3 auf die Rotte Korah Bezug nimmt und bereits auf die Verteilung des Landes hinblickt, ist priesterlich elohistisch, ebenso v. 12—23, wo v. 14 das Haderwasser erwähnt und auch v. 21 an die Elohimsquelle erinnert.

Numer. XXVIII und XXIX folgen elohistische Gesetze über die Festopfer.

Numer. XXX und XXXI, die Verordnung über die Gelübde und der Krieg gegen die Midianiter, ist ganz in priesterlicher Weise gehalten; so erscheint z. B. Bileam als Verführer zum Götzendienst.

Numer. XXXII, die Erzählung, wie das jenseitige Gebiet an die drittehalb Stämme verteilt wird, gehört ursprünglich dem zweiten Elohisten, wie namentlich aus v. 8—13 deutlich wird, wo der Verfasser sich auf frühere Stücke bezieht, aber der Autor der Elohimsquelle nahm den Abschnitt auf und überarbeitete ihn, indem er v. 2 וְאֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, v. 3 und 28—32 einschaltete, auch wohl einzelne Ausdrücke änderte.

Numer. XXXIII gibt ein Stationenverzeichnis, welches dem Schreiber dieses Kapitels der Überschrift nach überliefert war; es ist ein Stück der priesterlichen Elohimsquelle, doch sind oft kleinere Notizen aus der Darstellung des zweiten Elohisten entlehnt, ein Beweis, dass der Verfasser der Elohimsquelle jünger ist als der zweite Elohist; so ist z. B. v. 9 aus Exod. XV, 27 ergänzt. — Angehängt ist dem Verzeichnis der Stationen v. 50—56, der Befehl, die Kanaaniter zu vertreiben und den Götzendienst zu zerstören. Dieser Abschnitt kann nicht vollständig vom Elohisten herrühren; nur v. 50, 51, 54 gehört ihm an, das Übrige aber hat vielmehr Ähnlichkeit mit Levit. XVII—XX und XXVI, so die „Höhen", und auch „die Dornen im Auge und Stacheln in den Seiten" erinnern an die Sprache besonders von Levit. XXVI.

Numer. XXXIV werden die Grenzen Kanaans von der priesterlichen Elohimsquelle angegeben, XXXV die Leviten- und Freistädte nach der eigentümlichen Anschauung dieser Relation bestimmt, und in cap. XXXVI folgt dann eine Modifikation des Gesetzes von den Erbtöchtern nach derselben Quelle.

§ 92.

Deuteronomium.

Das Deuteronomium gibt zunächst eine Rekapitulation des Bisherigen mit vielen paränetischen Stellen, c. I—XI, dann folgt eine zweite Gesetzgebung, c. XII—XXVI, darauf Verpflichtungen und Ermahnungen zur Haltung des Gesetzes, besonders c. XXVIII der Segen und Fluch, c. XXXII das Lied Moses, und in v. 48—52 die Ankündigung von Moses Tod, c. XXXIII der Segen, c. XXXIV Tod und Begräbnis Moses.

Das Verhältnis des fünften zu den früheren Büchern ist ein ganz merkwürdiges. Von den Erzählungen derselben werden nur diejenigen des zweiten Elohisten und des Jehovisten berücksichtigt, nicht die der priesterlichen Schrift, und bei Differenzen folgt der Deuteronomiker stets dem zweiten Elohisten, nicht dem Jehovisten. Das zeigt sich schon bei der Aussendung der Kundschafter I, 24 ff.; er kennt XI, 6 ff. Dathan und Abiram, erwähnt aber die Rotte Korah nicht; er weiss ferner auch nichts von Leviten im Sinne der priesterlichen Elohimsquelle, sondern kennt nur levitische Priester. Hie und da findet sich Eigentümliches; so z. B. wenn wir Exod. XVII und Deut. XXV, 17—19 vergleichen. Sollte der Deuteronomiker in seiner Grundschrift noch mehr gelesen haben, als wir nach dem älteren Bericht erfahren? Er schliesst mit demselben Satz wie Exod. XVII, 14, hat die Stelle also vor Augen und gibt doch Besonderes. Eigentümlich ist ihm ferner die Nachricht, dass Gott auf Aaron gewaltig zürnte und ihn vertilgen wollte. Sollte das von der Elohimsquelle absichtlich ausgelassen sein, um Aaron nicht in den Schatten zu stellen? Auch die Geschichte der Tafeln erzählt der Deuteronomiker am ausführlichsten, cf. IX, 11; X, 1—5, und die Lücke, welche hinter Exod. XX besteht, füllt er aus, indem er sagt, Mose habe das Volk auf dessen Wunsch entlassen und sei allein zurückgeblieben, cf. Deut. V, 23 ff. Das hat ursprünglich wohl auch im Exodus gestanden.

Von den zahlreichen Gesetzen der Elohimsquelle hat das Deuteronomium nur zwei aufgenommen, nämlich das von den reinen und unreinen Tieren, XIV, 4—20 cf. Levit. XI, und das vom Aussatz, XXIV, 8 cf. Levit. XIII, 9 ff. In allen anderen Bestimmungen gibt das Deuteronomium eine Rekapitulation und Ergänzung der

Gesetzgebung des zweiten Elohisten; so befindet sich auch sein Versammlungszelt ausserhalb des Lagers, es handelt ganz wie dieser von der Wolken- und Feuersäule, vom Priestertum, von den drei Festen, vom Erlassjahr ohne das Jubeljahr. Da aber somit der Deuteronomiker nur die ältere Gesetzgebung ausführt, konnte der Schein entstehen, als sei der Verfasser der Elohimsquelle jünger als er, das priesterliche Werk also etwa im Exil geschrieben. Aber dem ist nicht so; der Deuteronomiker kannte die Elohimsquelle gar wohl und entlehnte nicht bloss Formeln, sondern ganze Gesetze aus ihr, wollte sie jedoch in weiterem Umfange nicht kennen, da sie eine ideale Umbildung der Wirklichkeit anstrebte, für die er sich eben nicht begeistern konnte. Das Deuteronomium erst nennt „Sonne, Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels", IV, 19, als Gegenstand der Abgötterei, während die früheren Berichte nur den Baal, den Moloch und andre Gottheiten erwähnen; der Lichtdienst aber verbreitete sich mit der Herrschaft der Assyrer, und die Flüche cap. XXVIII beziehen sich deutlich auf das Ende des 7. Jahrhunderts. Ja selbst die Überarbeitung der Elohimsquelle, Levit. XVII—XX und XXVI, hat der Deuteronomiker gekannt; das verrät die Stelle XXVIII, 22 im Vergleich mit Levit. XXVI, 16; beide Mal werden zwei Krankheiten in denselben, aber in höchst seltenen Ausdrücken verbunden. Demnach hat der Deuteronomiker die früheren Bücher gekannt, die aber zu seiner Zeit noch einiges mehr enthielten, als sie jetzt bieten.

Was die Art und Weise der Abfassung betrifft, so zeigt der Stil des Buches eine grosse Einheit, und es scheint, dass nur wenige vom Deuteronomiker nicht herstammende Elemente sich darin befinden. Ewald entdeckte zuerst ein kleines Stück Elohimsquelle im Deuteronomium, nämlich den Abschnitt XXXII, 48—52, der vom Ende des vierten ans Ende des fünften Buches versetzt wurde, als letzteres eingeschaltet ward. Gebilligt wurde diese Ansicht durch de Wette, Bleek u. a., da die Sprache einen Zweifel an der Richtigkeit derselben kaum zulässt. Die Geschichte vom Tode Moses jedoch, wenn sie auch in der Elohimsquelle enthalten war, rührt Deut. XXXIV vom Deuteronomiker her. Aufgenommen und eingeschoben wurden indessen als fremdartige, dem Verfasser des fünften Buches nicht angehörige Stücke die beiden dichterischen Elemente, cap. XXXII, 1—43, das Lied Moses, welches ganz vorzüglich ist, und cap. XXXIII, 1—29, der Segen des Mose, eine matte

Nachbildung von Genes. XLIX und im 6. Jahrh. geschrieben. Bei einem poetischen Abschnitt ist es allerdings schwer, die Autorschaft zu bestimmen, wenn er sich inmitten prosaischer Diktion befindet, hier aber entscheidet schon die Differenz der beiden Kapitel selbst, dass für sie andere, und dann wohl auch von dem prosaischen Schriftsteller verschiedene Verfasser anzunehmen sind. — Knobel behauptet, im Deuteronomium finde dasselbe Verhältnis statt wie in den anderen Büchern: aus der Elohimsquelle seien die Stücke XXXII, 48—52 und XXXIV, 1—3, 7—9 (letzteres nicht erweislich), vieles, wie X, 6—9, aus dem „Rechtsbuch" (bei richtiger Einteilung vom zweiten Elohisten), manches, wie das Lied des Mose, aus dem Kriegsbuch entnommen, und der Jehovist soll gleichfalls einiges hinzugeschrieben haben. Aber Knobel hat eine ganz falsche Meinung von dem Zustandekommen der Bücher, da er voraussetzt, die Elohimsquelle habe vorgelegen, und in sie habe der Jehovist nach seinen Quellen hineingearbeitet; trotzdem hat er IV, 41 ff. und X, 6—9 richtig getroffen; diese Stücke sind fremdartig und stammen aus einer andern Quelle, aus welcher der Deuteronomiker sie, sicherlich wenigstens X, 6—9, aufnahm; IV, 41—43 dagegen ist eine Einschaltung, welche den natürlichen Zusammenhang unterbricht und nicht zu Deut. XIX, 1—10 stimmt. Der Sprache nach gehören die Verse dem zweiten Elohisten an; cf. Exod. XXI, 13. — Vers 44, 46b—49 gibt eine weitere Unterbrechung, Elemente, die aus Numer. XXI, 31—35 cf. XXXII, 33—45 entlehnt, aber hier nicht unverändert gegeben und wohl nicht vom Deuteronomiker selbst eingeschoben sind; denn für den Berg Hermon wird v. 48 der Name Sion eingeführt; der Deuteronomiker bemerkt aber seinerseits III, 9, die Zidonier nennen den Hermon Sirion, und die Amoriter nennen ihn Senir. Er konnte ihn nun also doch wohl füglich nicht Sion heissen; und gerade auch im Namen-geben ist sonst der Deuteronomiker sehr genau. Vers 45 scheint echt zu sein. Cap. X, 6—9 unterscheidet sich aber schon der Form nach von den übrigen Teilen des Deuteronomiums; das Fragment enthält kurze, aber sehr merkwürdige Angaben zu den Stationen. Der Inhalt erklärt uns sofort, woher es stammt; es handelt von der Bundeslade, אֲרוֹן בְּרִית, und lässt Eleasar nach Aarons Tode in dessen Stelle treten, während die Elohimsquelle den Eleasar sehr früh Priester werden und den Aaron später sterben lässt. Die hier angegebenen Stationen finden sich übrigens auch in der Elo-

himsquelle XXXIII, 31—33, aber mit Umstellungen. Die Anschauung vom Priestertum entspricht in dem Bruchstück derjenigen des zweiten Elohisten und Jehovisten durchaus. Der Deuteronomiker hat neben der Bundeslade offenbar auch die levitischen Priester als die Träger derselben einführen wollen und benutzte zu diesem Zweck den Bericht des zweiten Elohisten; dass er ihn aber selbst eingeschaltet hat, zeigt der Schluss des 9. Verses und die Redensart עַד־הַיּוֹם הַזֶּה. — Dies sind die einzigen Stücke, welche dem zweiten Elohisten beigelegt werden dürften; was Knobel sonst noch gern seinem „Rechtsbuch“ vindicieren möchte, umfasst gesetzliche Bestimmungen des Deuteronomikers, die allerdings der älteren Gesetzgebung verwandt sind; am wenigsten aber darf man Deut. XXXIII dem zweiten Elohisten zuschreiben wollen, denn einmal ist dies Kapitel eben nur eine schwache Nachbildung des Segens Jakobs, sodann enthält es Elemente, welche dem ältesten Referenten fremd sind, z. B. den Namen Sinai, während anderes entlehnt ist wie die Versuchung bei Massa und der Ausdruck שֹׁכְנִי סְנֶה, „der im Dornbusch wohnte“. Der Stamm Juda war bei Abfassung dieses Segens, cf. v. 7, schon teilweis im Exil, und der Stamm Sebulon wird nicht erwähnt, weil er sich damals bereits als Enklave in Juda verloren hatte.

Das Buch Josua übergehen wir jetzt, indem wir hier nur bemerken, dass in ihm nur drei Relationen der früheren Bücher fortlaufen, da die meisten historischen Elemente dem zweiten Elohisten angehören, zu dessen Bericht die Elohimsquelle und der Jehovist Einschaltungen machten; namentlich die Verteilung des Landes ist Inhalt der ersteren mit deutlicher Beziehung auf das Buch Numeri. Überarbeitet ist das Ganze dann vom Deuteronomiker.

Anhang. — Übersicht der Quellen.

Genesis.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Gen. I, 1—31		
	„ II. 1—4a	Gen. II, 4b—25	
		„ III, 1—24	
		„ IV, 1—26	
	„ V, 1—28	„ V, 29	
	„ V, 30—32	„ VI, 1—8	

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Gen. VI, 9—22	Gen. VII, 1—10	
	„ VII, 11	„ VII, 12	
	„ VII, 13—16a	„ VII, 16b—17	
	„ VII, 18—21	„ VII, 22—23	
	„ VII, 24		
	„ VIII, 1—5	„ VIII, 6—12	
	„ VIII, 13a	„ VIII, 13b	
	„ VIII, 14—19	„ VIII, 20—22	
	„ IX, 1—17	„ IX, 18—27	
	„ IX, 28—29	„ X, 1—32	
		„ XI, 1—9	
	„ XI, 10—32	„ XII, 1—4	
	„ XII, 5; 9—10?	„ XII 6—20	
		„ XIII, 1—4	
	„ XIII, 5–6; 11–12?	„ XIII, 7—18	Gen. XIV, 1—24
		„ XV, 1—21	
		„ XVI, 1—2	
	„ XVI, 3	„ XVI, 4—14	
	„ XVI, 15—16		
	„ XVII, 1—27	„ XVIII, 1—33	
		„ XIX, 1—28	
	„ XIX, 29	„ XIX, 30—38	
Gen. XX, 1—17a		„ XX, 17b—18	
		„ XXI, 1a	
	„ XXI, 1b—5		
„ XXI, 6—32		„ XXI, 33	
„ XXI, 34			
„ XXII, 1—13		„ XXII, 14—18	
„ XXII, 19		„ XXII, 20—24	
	„ XXIII, 1—20	„ XXIV, 1—60	
„ XXIV, 61—67?		„ XXV, 1—6	
	„ XXV, 7—20	„ XXV, 21—34	
		„ XXVI, 1—33	
	„ XXVI, 34—35	„ XXVII, 1—45	
	„ XXVII, 46		
	„ XXVIII, 1—9	„ XXVIII, 10	
„ XXVIII, 11—12		„ XXVIII, 13—15	
„ XXVIII, 16a		„ XXVIII, 16b	
„ XXVIII, 17—18		„ XXVIII, 19	
„ XXVIII, 20—21a		„ XXVIII, 21b	
„ XXVIII, 22		„ XXIX, 1—35	
„ XXX, 1—13		„ XXX, 14—16	
„ XXX, 17—24a		„ XXX, 24b—43	
„ XXXI, 1—2		„ XXXI, 3	
„ XXXI, 4—17	„ XXXI, 18		
„ XXXI, 19—45		„ XXXI, 46	
„ XXXI, 47—48a		„ XXXI, 48b—49	
„ XXXI, 50		„ XXXI, 51—53	
„ XXXI, 54			
„ XXXII, 1—3		„ XXXII, 4—33	
		„ XXXIII, 1—16	
„ XXXIII, 17	„ XXXIII, 18		
„ XXXIII, 19—20			
„ XXXIV, 1—31			
„ XXXV, 1—8	„ XXXV, 9—15		

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
Gen. XXXV, 16—22	Gen. XXXV, 23—29		
	„ XXXVI, 1—43		
	„ XXXVII, 1—2a		
„ XXXVII, 2b—24		Gen. XXXVII, 25—27; Zus. 28*	
„ XXXVII, 28*—36		„ XXXVIII	
		„ XXXIX	Zus. z. XXXIX, 1
„ XL, 1—2		„ XL, 3	
„ XL, 4		„ XL, 5	
„ XL, 6—15a		„ XL 15b	
„ XL, 16—23			
„ XLI, 1—14*		„ XLI, Zus. z. 14*	
„ XLI, 14—57			
„ XLII			
„ XLIII, 1—2		„ XLIII, 3—10	
„ XLIII, 11—34		„ XLIV	
„ XLV			
„ XLVI, 1—7	„ XLVI, 8—27	„ XLVI, 28	
„ XLVI, 29—34			
„ XLVII, 1—6	„ XLVII, 7—11		
„ XLVII, 12		„ XLVII, 13—26	
	„ XLVII, 27—28	„ XLVII, 29—31	
„ XLVIII, 1—2	„ XLVIII, 3—7		
„ XLVIII, 8—22			
„ XLIX, 1—17	„ XLIX, 18?		
„ XLIX, 19—28	„ XLIX, 29—33		
„ L, 1—3		„ L, 4—11	
	„ L, 12—13	„ L, 14	
„ L, 15—26			

Exodus.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Exod. I, 1—7		
Exod. I, 8—12	„ I, 13—14		
„ I, 15—22			
„ II, 1—15a		Exod. II, 15b—23a	
	„ II, 23b—25		
„ III, 1—6		„ III, 7—8	
„ III, 9—12		„ III, 13—14	
„ III, 15—22		„ IV, 1—17	
„ IV, 18		„ IV, 19—31	
		„ V, 1—2	
„ V, 3—19		„ V, 20	
„ V, 21—23			
„ VI, 1	„ VI, 2—30		
	„ VII, 1—13		
„ VII, 14—18	„ VII, 19—22		
„ VII, 23—29	„ VIII, 1—3		
„ VIII, 4—11a	„ VIII, 11b—15		
„ VIII, 16—28			
„ IX, 1—7	„ IX, 8—12		
„ IX, 13—30			Exod. IX, 31—32?
„ IX, 33—35			

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
Exod. X, 1—29		Exod. XI, 1—3?	
„ XI, 4—8	Exod. XI, 9—10		
	„ XII, 1—24	„ XII, 25—27	
	„ XII, 28		
„ XII, 29—30		„ XII, 31—32	
„ XII, 33—39	„ XII, 40—51		
	„ XIII, 1—2	„ XIII, 3—16	
„ XIII, 17—22	„ XIV, 1—4		
„ XIV, 5—7	XIV, 8—10 (Lücke)	„ XIV, 11—14	
	Exod. XIV, 15—18		
„ XIV, 19a		„ XIV, 19b	
„ XIV, 20	„ XIV, 21a	„ XIV, 21b	
	„ XIV, 21c—23	„ XIV, 24—25	
	„ XIV, 26—27a	„ XIV, 27b	
	„ XIV, 28—29	„ XIV, 30—31	
	„ XV, 1—21		Exod. XV, 2—18 aufgenomm. aus einem älteren Werk.
„ XV, 22—27	„ XVI, 1—36		
	„ XVII, 1—2	„ XVII, 3—7	
		XVII, 8—16 n. d. 2. El.	
„ XVIII, 1—27	„ XIX, 1—2a		
„ XIX, 2b—8		Exod. XIX, 9	
„ XIX, 10—11a			Ex. XIX, 11b—13a
„ XIX, 13b—17			„ XIX, 18
„ XIX, 19			„ XIX, 20—25
„ XX, 1—26			
„ XXI, 1—36			
„ XXII, 1—26a		„ XXII, 26b	
„ XXII, 27—31			
„ XXIII, 1—15a		„ XXIII, 15b	
„ XXIII, 16		„ XXIII, 17	
„ XXIII, 18—22		„ XXIII, 23	
„ XXIV, 1—15	Zus. z. v. 1 u. 9		
	Ex. XXIV, 16—18a		
„ XXIV, 18b	„ XXV—XXXI		
„ XXXII, 1—7		„ XXXII, 8—14	
„ XXXII, 15a	„ XXXII, 15b—16		
„ XXXII, 17—24			„ XXXII, 25—29
„ XXXII, 30—35		„ XXXIII, 1—6	
„ XXXIII, 7—11		„ XXXIII, 12—23	
„ XXXIV, 1—2*			„ XXXIV, 2*, 3
„ XXXIV, 4*		„ XXXIV, 5—27	„ XXXIV, 4*
			„ XXXIV, 28
	„ XXXIV, 29—35		
	„ XXXV—XL		

Leviticus.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Lev. I—IX		
	„ X, 1—5		Lev. X, 16—20
	„ XI—XVI		„ XVII—XX
	„ XXI—XXII, 16		„ XXII, 17—33

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Lev. XXIII, 1—17		Lev. XXIII, 18—19
	„ XXIII, 20—21		„ XXIII, 22
	„ XXIII, 23—44		
	„ XXIV—XXV, 17		„ XXV, 18—22
	„ XXV, 23—55		„ XXVI.
	„ XXVII		

Numeri.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Anderw. Elemente.
	Num. I—IV, 16		Num. IV, 17—20
	„ IV, 21—49		
	„ V, 1—4		„ V, 5—10?
	„ V, 11—31		
	„ VI, 1—21		
Num. VI, 22—27	„ VII—VIII, 22		„ VIII, 23—26
	„ IX—X, 28	Num. X, 29—32	
„ X, 33—36			
„ XI, 1—3		„ XI, 4—6	
„ XI, 7—9		„ XI, 10—34	
„ XI, 35			
„ XII	„ XIII, 1—22		
„ XIII, 23—24	„ XIII, 25—26		
„ XIII, 27—31	„ XIII, 32	„ XIII, 33	
	„ XIV, 1—10	„ XIV, 11—25	
	„ XIV, 26—38	„ XIV, 39—45	
	„ XV		
	„ XVI, 1a	„ XVI, 1b, 2a	
	„ XVI, 2b—11	„ XVI, 12—14	
	„ XVI, 15a	„ XVI, 15b	
	„ XVI, 16—24a	„ XVI, 25—26	„ XVI, 24b
			„ XVI, 27
		„ XVI, 28—31	„ XVI, 32
		„ XVI, 33—34	
	„ XVI, 35	„ XVI, 36—50	
	„ XVII—XIX		
	„ XX, 1—13		
„ XX, 14—21	„ XX, 22—29		
„ XXI, 1—13		„ XXI, 14—18a	
„ XXI, 18b—25		„ XXI, 26—30	
„ XXI, 31—35			
„ XXII—XXV, 5	„ XXV, 6—19		
	„ XXVI, 1—8		„ XXVI, 9—11
	„ XXVI, 12—65		
	„ XXVII—XXXI		
„ XXXII, 1—2a	„ XXXII, 2b—3		
„ XXXII, 4—27	„ XXVII, 28—32		
„ XXXII, 33—42	„ XXXIII, 1—49; 50—51*		„ XXXIII, 52—53
	„ XXXIII, 54*		„ XXXIII, 55—56
	XXXIV—XXXVI		

Deuteronomium.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehov.	Deuteronomium.	Anderw. Elem.
			Deut. I—IV, 40	
Deut. IV, 41—43; 44?				
„ IV, 46b—49?			„ IV, 45—46a	
„ X, 6—9			„ V—X, 5	
			„ X, 10—XXXI, 30	Deut. XXXII, 1—43
			„ XXXII, 44—47	
	Deut. XXXII, 48—52			„ XXXIII, 1—29
			„ XXXIV	

§ 93.

Vom Zeitalter der Quellen.

Wir setzen als erwiesen voraus, dass ausser den citierten Fragmenten in den ersten vier Büchern des Pentateuchs die Berichte von vier Haupterzählern verschmolzen sind. Die älteste Schrift ist dann die des zweiten Elohisten, die Grundschrift, darauf folgt der Zeit nach als grossartige Einschaltung die Stoffmasse der Elohimsquelle, hierauf trat ergänzend der Jehovist ein, indem er höchst wahrscheinlich manches, was der priesterliche Elohist ausgelassen hatte, wieder hervorzog, sei es mit den Worten der älteren Quelle, sei es bearbeitend; seine Ergänzungen reichen von der Genesis bis ins Buch Josua. Ihm wiederum folgt der Zeit nach der erste Deuteronomiker, wie ihn Ewald nannte, der priesterliche Ergänzer der Elohimsquelle, der Verfasser von Levit. XVII—XX und XXVI, Numer. XXXIII, 52—56. Zu diesen vier Schriftstellern kommt dann als fünfter der Deuteronomiker, der besonders die älteste Gesetzgebung wieder aufnahm und bis zum Tode Josuas herabführte. Nun ist es vor allem wichtig, für den ältesten und für den jüngsten Referenten das Zeitalter zu bestimmen, und bei beiden gerade ist dies hinreichend möglich, während die dazwischen liegenden, also namentlich der Verfasser der Elohimsquelle und der Jehovist uns Elemente, die auf eine bestimmte Zeit führen könnten, gar nicht bieten.

Eine falsche Erklärung beruht zunächst auf Genes. XLIX, 10. Da steht nämlich: „Nicht weichet das Scepter von Juda, noch der „Herrscherstab“ von seinen Füssen, bis „Ruhe“ kommt und ihm gehorchen die Völker“; man las aber „bis er nach Schiloh kommt“ und fingierte eine Hegemonie des Stammes Juda schon in der Richterzeit. Indessen Nöldeke bemerkt mit Recht, dass Juda, Simeon und Lêvi im Liede der Debora fehlen, daher unbedeutend gewesen sein müssen, und ferner gewann Juda mit der Ankunft in Schiloh die Herrschaft nicht, sondern erst unter David. Da שֵׁבֶט den Kriegsstab, den Kommandostab bedeutet, so ist der Sinn der Worte: Juda muss beständig Kriege führen, bis es zur Ruhe kommt und ihm die andern Stämme gehorchen. Aus dieser Stelle folgt demnach nicht, dass ihr Verfasser in der Richterzeit lebte.

Aus Genes. XXXVI, 31: „Das sind die Könige, die im Lande Edom herrschten, ehe ein König über die Kinder Israels herrschte“, schloss man, diese Notiz sei zur Zeit des ersten Königs, also Sauls, geschrieben, aber es steht im Texte מֶלֶךְ, nicht הַמֶּלֶךְ. — Ebenso wenig darf man aus der Begünstigung der Sage von Joseph oder aus der besonderen Berücksichtigung Sichems beim zweiten Elohisten schliessen, dass dieser Erzähler ein Ephraimit gewesen sei; denn derselbe zweite Elohist betrachtet Genes. XXII, 1 u. 2 Jerusalem als אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה, als Stätte der Offenbarung; cf. Jes. XXII, 5 גֵּי חִזָּיוֹן, Thal der Vision. — Alle diese Argumente bedeuten gar nichts; es müssen allein im Text liegende Gründe entscheiden, und diese werden zeigen, dass die älteste Quelle 722—714 (701) entstand, die jüngste dagegen 599—588.

§ 94.

Der zweite Elohist und der Deuteronomiker.

1. Der älteste Erzähler hat in seinen verschiedenen Weissagungen, welche deutlich Einkleidung sind, da in ihnen bestimmte historische Thatsachen, ja selbst Namen Erwähnung finden, so viel Anhaltspunkte gegeben, dass sein Zeitalter ziemlich genau bestimmt werden kann. Numer. XXIV, 7 kennt er Saul grösser als Agag, er kennt Genes. XLIX, 10 Judas (Davids) Erhebung, v. 22 auch Ephraims Königswürde und v. 23 ff. die syrisch-ephraimitischen Kriege, in denen sich Ephraim als ein tapferer Stamm auszeichnete, ja sogar die assyrischen Verhältnisse bis auf Salmanassar IV.,

welcher Tyrus fünf Jahre lang (727—722) belagerte, ohne die feste Stadt einnehmen zu können; diese Demütigung der Assyrer wird Numer. XXIV, 24 hervorgehoben, dagegen wird nicht erwähnt, dass Sanherib durch eine in seinem Expeditionscorps ausgebrochene Pest 701 genötigt wurde, die Einschliessung von Jerusalem aufzugeben, vor dessen Thoren der Rabsake noch kurz vorher eine so hochfahrende Sprache geführt hatte. Der Verfasser lebte in einer Zeit, wo der Kultus noch frei war, wo man Altäre noch überall im Lande bauen durfte, wenn sie nur den Vorschriften genügten, cf. Exod. XX, 20 ff, und er führt auch noch die eherne Schlange als Symbol der heilwirkenden Kräfte ein, Numer. XXI, 8 u. 9, das Urbild der entsühnenden Seraphim, cf. Jes. VI, während Hiskia dieselbe nach II. Reg. XVIII, 4 zertrümmerte; dieser König aber kam fünf bis sechs Jahr vor dem Fall Samariens (722) zur Regierung und herrschte neunundzwanzig Jahre über Juda, II. Reg. XVIII, 2 cf. 10. Der zweite Elohist war also ein Zeitgenosse des Jesaja, lebte in den Tagen Sargons II. und schrieb zwischen 722 und 701; daher kennt auch Micha, der jüngere Zeitgenosse Jesajas, die pentateuchische Grundschrift.

2. Gewiss hätte man das Zeitalter des Deuteronomikers schon lange richtig bestimmt, wäre man nicht dadurch irrig geworden, dass man meinte, das i. J. 624 im Tempel aufgefundene Gesetz sei das Deuteronomium gewesen und dies Buch kurz vor seiner in Scene gesetzten Entdeckung verfasst. Graf lässt es mit dem älteren Gesetzbuch damals bekannt gemacht werden, und von einer ähnlichen Vermutung ausgehend, will Ewald das Deuteronomium als unter Manasse in Ägypten geschrieben einführen; ja, er bildete, um dies Datum plausibel zu machen, sogar eine wunderliche Hypothese aus, nämlich die, dass unter Manasse zwischen Juda und Psammetich von Ägypten eine Militärkonvention geschlossen sei, wonach Manasse diesem Tribut zahlte, und stützte dieselbe dann mit Deut. XXVIII, 68, wo es heisst, dass ein König sein Volk auf Schiffen wieder nach Ägypten geführt habe. Aber die Stelle besagt etwas anderes, wie schon daraus folgt, dass die Transportierten als Knechte und Mägde verkauft werden. Der Verfasser erlebte nämlich jedenfalls das Unglück seines Volkes, den Tod des frommen Königs Josia bei Megiddo, 609, und die Wegführung eines Teiles des Volkes durch Necho II., der ja auch den Sohn Josias, den Sallum oder Joahas, Jerem. XXII, 11: II.

Reg. XXIII, 31—35, mit sich nach Ägypten schleppte. — Er schrieb ferner im Zeitalter der Chaldäer, die 625 zur Herrschaft gelangten; denn er schildert uns diese Nation Deut. XXVIII, 49 ff., wo es heisst: „Jahveh wird über dich bringen ein Volk aus der Ferne, vom Ende der Erde, . . . ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst, ein Volk freches Angesichts, das den Greis nicht achtet und des Knaben sich nicht erbarmet". Ähnlich spricht Habakuk und der zweite Jesaja von ihnen. — Der Verfasser erlebte aber auch die Wegführung des Königs Jojachin ins chaldäische Exil, 599; denn Deut. XXVIII, 36 droht er: „Jahveh wird dich und deinen König, den du über dich setzen wirst, zu einem Volke führen, welches du nicht kennst noch deine Väter, und du wirst daselbst andern Göttern dienen, Holz und Stein". Vielleicht ist das Weissagung, aber die Völker werden einst sagen: zur Strafe für den Götzendienst warf Jahveh sein Volk in ein anderes Land, כַּיּוֹם הַזֶּה, „wie es heute wirklich geschehen ist", Deut. XXIX, 27. Der Deuteronomiker lebte also gleichzeitig mit dieser Wegführung. Daraus erklärt sich denn auch der scheinbare Widerspruch im Segen des Mose, Deut. XXXIII, 7, dass Juda im Exil ist und doch noch als bestehend geschildert wird; denn 599 schickte Nebukadnezar den Jojachin nebst seiner Mutter, seinen Weibern und dem Hof ins Exil, dazu 7000 der Vornehmen und 1000 Kriegshandwerker (cf Jer. LII, 28), so dass nur das Proletariat im Lande zurückblieb, über das nun Zedekia regierte. — Der Verfasser des fünften Buches kennt auch den Götzendienst der Exulanten, XXVIII, 64, hofft aber XXX, 3 ff. Bekehrung, und diese Voraussetzung der Verhältnisse stimmt mit der überein, die uns bei Jeremia, Ezechiel und dem zweiten Jesaja begegnet. — Das Lied des Mose, wenn auch nicht vom Verfasser des Deuteronomiums geschrieben, gehört derselben chaldäischen Periode an; denn es wird in ihm wie den Nichtgöttern Gott, so dem Nichtvolke das Volk Gottes entgegengesetzt, XXXII, 21, und jenes ist Bezeichnung der Chaldäer, die als eine rohe Horde kaum den Namen eines Volkes verdienten. Das Lied erwähnt ferner die Plagen des Krieges in der damaligen Zeit, XXXII, 18—25, verkündet aber einen Tag der Rache, v. 35 u. 36. — Die Schilderung der Hungersnot während der Belagerung, Deut. XXVIII, 53, entscheidet nichts, da sie auch schon Levit. XXVI, 29 gegeben ward und eben nur ein öfters vorkommendes Moment hervorhebt. Dagegen ist es von Bedeutung, dass im Deuteronomium IV, 19,

XVII, 3 die spätere Form des Götzendienstes erscheint, der Licht- und Sterndienst, der erst seit der assyrischen Periode allmählich bei den Juden Eingang fand, seit Manasse zur Blüte kam, II. Reg. XXI, 3 u. 5, und bei Jeremia und Ezechiel gerügt wird. Aber weiter herab als bis zur Zerstörung Jerusalems darf man mit der Bestimmung des Deuteronomiums nicht gehen; denn beim Propheten Jeremia wird einmal ausdrücklich ein Gesetz des fünften Buches citiert, und dies Citat fällt in das Jahr 589 oder 588; Jer. XXXIV, 14 stimmt ganz mit Deut. XV, 12, dagegen nicht so wörtlich mit der Verordnung des zweiten Elohisten Exod. XXI, 2 überein. Aus alle dem folgt, dass das Deuteronomium im letzten Decennium des Reiches Juda entstanden ist.

§ 95.

Die Elohimsquelle und der Jehovist.

1. Der priesterliche Verfasser hat den Inhalt seiner Gesetzgebung, wenn auch die Form eine spätere war, äusserst geschickt dem Mosaischen Standpunkte anbequemt, er hat alles so konsequent zurückgelegt, dass es den Schein gewinnen muss, als seien seine Gesetze bereits in der Wüste gegeben. Er vermeidet es streng, Jerusalem zu nennen, damit man die Einkleidung nicht merke, und so sind denn bei ihm im ganzen so wenig Kriterien der Zeit zu finden, dass viele Kritiker sich täuschen liessen und gerade diese Gesetze für die Mosaischen hielten. Dennoch aber lassen sich Spuren der späteren Zeit immerhin nachweisen; so gebraucht er נֶגֶב zur Bezeichnung des Südens; dies Wort heisst indessen ursprünglich gar nicht Süden, sondern „dürre Wüste“, die von Palästina aus allerdings südlich liegt; den Westen nennt er יָם, und auch das lässt sich im Munde jemandes erklären, der seinen Standpunkt in Palästina nimmt. Etwas weniger hat er es im Buche Josua vermieden, seine Zeit durchblicken zu lassen. Hier erwähnt er XIX, 47 den Zug der Daniten nach Leschem, d. i. Lajisch, und gebraucht den Namen Jerusalem, der doch erst seit Davids Zeiten aufkam, bereits XV, 8. Rührt übrigens Genes. XXXVI, 31 von ihm her, so bezeichnet er deutlich sein Zeitalter als das unter den Königen. Den alten Namen Hebrons, קִרְיַת אַרְבַּע, deutet er bereits falsch, als sei Arba ein Riese gewesen, während er doch „Stadt

der vier“ (sc. Stämme) heisst[1]). Sonst hat man in Genes. XXV, 18 wohl auch Beziehung auf das assyrische Zeitalter gefunden, aber nach der Parallele I. Sam. XV, 7 ist es fraglich, ob Assur daselbst richtige Lesart ist. Der priesterliche kannte nun den zweiten Elohisten, schrieb also nach 716, etwa gegen das Ende des 8. oder im Anfang des 7. Jahrhunderts, wahrscheinlich in den letzten Jahren des Hiskia und war vielleicht mit unter den Urhebern der Kultusreform, welche dieser König vornahm.

2. Der Jehovist lebte im assyrischen Zeitalter; denn er bezeichnet Genes. II, 14, freilich unrichtig, den Tigris als Ostgrenze von Assyrien, er kennt als Gelehrter den grossen Völkerzusammenhang, was nur durch lebhafte Kommunikation der Völker unter einander erklärlich ist, cf. Genes. X, er kennt auch die Lage des Paradieses in Ostasien, versetzt aber, wie es scheint, die Chaldäer noch in die Wüste, weiss nichts von ihnen als Bewohnern Babyloniens und muss daher vor der Zeit geschrieben haben, wo diese Chaldäer durch die Assyrier zum Schutz des Landes nach Babylonien verpflanzt wurden, was um die Mitte des 7. Jahrhunderts geschah; denn 625 treten sie unter Nabopolassar I. bereits selbständig auf. Wir irren daher nicht, wenn wir sagen, der Jehovist schrieb in den ersten Decennien, jedenfalls vor der Mitte des 7. Jahrhunderts.

Der priesterliche Ergänzer der Elohimsquelle, der Verfasser von Levit. XVII—XX; XXVI; Numer. XXXIII, 52—56 bildet den Übergang von der älteren Form der Darstellung zum Deuteronomium. Er verrät sein Zeitalter durch Levit. XXVI, wo er das Brachliegen des Landes infolge der Unterlassung der Feier des Sabbathjahres schildert. Das bezieht sich auf das seit dem assyrischen Exil entvölkerte Reich Israel. Aber er verheisst auch, wieder mit Bezug auf die Exulanten des Reiches Israel, dass Jahveh sich der Fortgeführten annehmen werde. Er verlangt ferner, dass man die Höhen und Sonnensäulen umstürzen und Leichen darauf werfen solle, und das muss dem Josia vorgelesen sein; denn er führte nach II. Reg. XXIII, 14 ff. den Befehl, der hier gegeben wird, aus. Wir werden daher diesen Schriftsteller unmittelbar nach dem Jehovisten zu setzen haben, etwa in die Mitte des 7.

1) Vgl. m. Abhandl. in Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theol., XXV, S. 353 ff., u. Hilgenfelds Mitteilung daselbst XXVIII, S. 72.

Jahrhunderts, so dass das Werk, welches er beschloss, aus den Relationen des zweiten Elohisten, der Elohimsquelle und des Jehovisten bestand, 624 aufgefunden wurde und gerade durch die ergänzenden Zusätze, welche vielleicht gar erst für den Zweck der Veröffentlichung gemacht wurden, einen so tiefen Eindruck bei Josia hervorrief.

§ 96.

Die Aufzeichnungen im Pentateuch.

Wir haben bis jetzt das Zeitalter der vollen Erzählungen behandelt, nicht aber die Aufzeichnungen im Pentateuch, die er selbst gibt, d. h. die mündliche oder schriftliche Überlieferung, die den Referenten zu Gebote stand, in Betracht gezogen.

1. Der Dekalog auf den beiden steinernen Tafeln ist von Gott, nicht von einem Menschen geschrieben, offenbar eine fromme Einkleidung, um ein altehrwürdiges Denkmal auf Gott selbst zurückzuführen.

2. Das nächstälteste Werk ist das Buch der Kriege Jahvehs, סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָֹה, Numer. XXI, 14. Die daraus angeführten Stücke sind nur dichterisch, aber möglich ist ja, dass es prosaische Einleitungen dazu gab. Die Sprache trägt einen altertümlichen Charakter und hat am meisten Anklang in Judic. V, dem Liede der Debora, aber auch in dem alten Orakel bei Jesaja, cap. XV u. XVI. Indessen daraus folgt nicht, dass dies Buch unter Mose entstanden sei; es kann der Richterperiode angehören, es kann jedoch auch späteren Ursprungs sein. Über den Verfasser desselben wissen wir nichts.

3. Fragen wir uns, was die älteste historische Schrift über frühere Aufzeichnungen aussagt, so finden wir, dass sie dreimal eine solche erwähnt, zunächst Exod. XVII, 14: „Da sprach Jahveh zu Mose: Schreibe dies zum Gedächtnis in das Buch und befiehl es den Ohren Josuas, dass ich das Andenken Amaleks vertilgen will unter dem Himmel"; cf. I. Sam. XV. Derselbe Erzähler lässt das Gesetzbuch durch Mose aufzeichnen. cf. Exod. XXIV, 4–7: „Da schrieb Mose alle Worte Jahvehs; . . . und er nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes", führt also das theokratische Gesetz auf ihn zurück. Endlich sagt er Jos. XXIV, 26: „Josua schrieb diese Dinge in das Gesetzbuch Gottes", welches

demnach damals bis ins Zeitalter Josuas reichte. Ein Schriftsteller, welcher bestimmte Materien seines Werkes von einem älteren Autor aufgezeichnet sein lässt, kann nicht das ganze Werk dem älteren Verfasser beilegen, sonst wären jene Angaben unpassend.

4. Die Elohimsquelle hat nur eine Aufzeichnung Numer. XXXIII, 2 auf Mose zurückgeführt, nämlich das Stationenverzeichnis. Rühren nun diese Angaben der Reisestätten von dem genannten Aufzeichner her, so spricht ihre Benutzung im Pentateuch gegen das höhere Alter des ganzen Werkes.

5. Der Jehovist hat Exod. XXXIV, 27 die Grundlage des neuen Bundes nach dem Abfall der Völker als von Mose aufgezeichnet dargestellt.

6. Der Deuteronomiker verfuhr anders. Bei ihm wird das ganze Gesetz von Mose geschrieben und den Leviten übergeben, cf. XVII, 18; XXVIII, 58—61; XXXI, 9—11, 24; besonders v. 24 ist wichtig, da Mose hier die Worte des Buches beendigt bis zu ihrem Schlusse und das fertige Gesetz den Leviten übermittelt, obgleich doch das Deuteronomium noch nicht vorhanden sein kann. Ebenso baut Josua VIII, 30—32 in Ausführung von Deut. XXVII, 8 einen Altar und schreibt auf die Steine eine Abschrift des ganzen Gesetzes Moses; aber eine solche Steininschrift wäre eine gewaltige Arbeit; wir erkennen in ihr lediglich eine unpassende Nachahmung der Tafeln des Dekalogs. — Somit ist also die Aufzeichnung des Dekalogs durch Gott fromme Ansicht, die des Gesetzes durch Mose wie die Übergabe desselben an die Leviten Einkleidung; auch hat ja der Deuteronomiker das Buch Josua überarbeitet und dadurch selbst sein Zeitalter als nachmosaisch zu erkennen gegeben. Ist nun aber Anfang und Ende Fiktion, so kann man uns nicht verbieten, auch das Dazwischenliegende als solche zu betrachten.

Der Deuteronomiker gab die erste Veranlassung dazu, dass das Buch Josua vom Pentateuch abgelöst wurde; denn der älteste Erzähler lässt das Gesetzbuch Gottes bis zum Tode Josuas fortlaufen, cf. Jos. XXIV, 26; der Deuteronomiker dagegen lässt es bereits fertig den Leviten übergeben werden, Deut. XXXI, 24, muss es also vom Folgenden getrennt haben und legte auf diese Weise den Grund zu der gegenwärtigen Gestalt des Pentateuchs. — Nun wird nach II. Reg. XXII das Gesetzbuch 624 im Tempel aufgefunden, ein Ereignis, welches dem Verfasser der Bücher der Könige sehr wohl bekannt sein konnte, da es ungefähr siebenzig Jahre

vor dem Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit stattgefunden hatte. Da heisst es v. 8, als der Tempel ausgebessert wurde und Beamte des Königs im Hause Jahvehs erschienen, machte der Hohepriester Hilkia dem königlichen Schreiber Saphan die Meldung: סֵפֶר הַתּוֹרָה מָצָאתִי בְּבֵית יְהוָֹה. Wo im Tempel es sich befunden habe, wird nicht gesagt. Saphan liest darin, liest es dann dem Könige vor, dieser wird durch den Inhalt aufs höchste erregt, zerreisst seine Kleider vor Schmerz, dass die Gebote Gottes so wenig gehalten seien, und sendet zur Prophetin Hulda, um Rat zu holen. Diese antwortet, Jahveh werde des Abfalls wegen Unglück über Jerusalem bringen, da aber das Herz des Königs erweicht sei, so solle er selbst in Frieden leben, d. h. das Hauptunglück nicht mehr sehen. — Der Verfasser der Bücher der Könige erzählt im ganzen Werke mit deuteronomischen Ausdrücken, daher finden sich solche auch in diesem Bericht, und es wäre ein übereilter Schluss, aus ihnen folgern zu wollen, das aufgefundene Buch sei unser Deuteronomium gewesen. Nun fragt sich aber: wie kann ein Gesetzbuch existieren und doch dem Volke verborgen bleiben? Wie konnte es bei seiner Wichtigkeit unbekannt bleiben oder werden? Welchen Anteil hatte Hilkia an der Auffindung, und wie lange war das Werk unbekannt gewesen? Jahrhunderte lang kann es jedenfalls nicht in Vergessenheit gelegen haben, da ja die Bearbeiter doch wenigstens es kannten und Micha sich auf die Grundschrift beruft. Aber das Werk war in seinen ältern Bearbeitungen eine blosse Privatschrift, war nicht öffentlich promulgiert, wie schon daraus folgt, dass allmählich die verschiedenartigsten Tendenzen hineingetragen werden konnten. Es blieb dann an heiliger Stätte liegen, da der letzte Bearbeiter, der Verfasser von Levit. XVII—XX und XXVI, ein Priester war, und hier nun wurde das halbvergessene Buch aufgefunden; denn, wie gesagt, ganz vergessen kann es nicht gewesen sein, da der Jehovist die ältere Schrift noch kannte und aus ihr nachtrug, was der priesterliche Elohist daraus fortgelassen hatte. Jetzt wird dem Könige das Gesetzbuch besonders durch das Element der Flüche und Segnungen ans Herz gelegt, es kommt zur Kultusreform und zur ersten öffentlichen Proklamation des Gesetzes, von der wir wenigstens wissen. Der König Josia bestieg nach zwei götzendienerischen Königen, nach Manasse und Amon, i. J. 641 als achtjähriger Knabe den Thron; im achtzehnten Jahre seiner Regierung, 624, als er sechs-

undzwanzig Jahr alt war, wurde das Buch zum Vorschein gebracht. Man kannte den Charakter des von der altgläubigen Partei erzogenen und geleiteten Königs, und sollte Hilkia das Werk auch zufällig aufgefunden haben, sollte sein Inhalt auch der ganzen königlichen Umgebung unbekannt gewesen sein, die Zeitumstände waren jedenfalls geeignet, es öffentlich bekannt zu machen und auf eine Wirkung zum Besseren hoffen zu dürfen. Man hatte sich nicht getäuscht; das kurz vor 624 im Tempel vollendete Gesetzbuch Moses trug zunächst wenigstens wesentlich zur Reinigung des Gottesdienstes bei. — Vor dieser Zeit finden wir nur den Dekalog erwähnt. I. Reg. VIII, 9 heisst es; „Nichts war in der Lade als nur die beiden steinernen Tafeln, welche Mose am Horeb hineingelegt hatte", und als Ahasjas kleiner Sohn Joas (877 nach der gewöhnlichen Berechnung) durch den Hohenpriester Jojada zum Könige ausgerufen wurde, da wurde er mit dem Diadem geschmückt, und in seiner Hand hielt er אֶת־הָעֵדוּת, den Dekalog, cf. II. Reg. XI, 12.

Wenn nun aber auch die Geschichten innerhalb der von uns bestimmten Zeitgrenzen aufgezeichnet wurden, so liegt ihre Entstehung doch weit vor dieser Epoche. Die Geschichte Josephs wurde offenbar ausgebildet, als der Stamm Joseph (Ephraim) noch den geistigen wie politischen Mittelpunkt bildete, und so war es zur Zeit Samuels und Jerobeams I. Sie ist ferner nicht in Juda zu traditioneller Fixierung gelangt; denn sonst würde Juda als Lieblingssohn erscheinen. Ebenso sind die älteren Gebräuche dagewesen, ehe von ihnen geschrieben wurde; der freiere Kultus der ersten Gesetzgebung war Sitte in der Zeit der Richter. Für uns handelte es sich bloss um die Zeit der Aufzeichnung der gegebenen Quellen, zu denen dann der Deuteronomiker eine Ergänzung und teilweise Umbildung schrieb, wie die Verhältnisse sie nötig machten.

§ 97.

Wann in der Geschichte tritt das Gesetzbuch auf?

Cf. C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten; ein Beitrag zur alttest. Kritik, Erlang. 1881; Karl Marti, Die Spuren d. sogen. Grundschrift d. Hexa-

teuchs in den vorexilischen Propheten d. A. T., in Jahrbb. f prot. Theol. VI, 1880, S. 127 ff., 308 ff.

1. Die historischen Bücher sind meist jünger als die Grundschrift des Pentateuchs, zum Teil auch als die späteren Relationen und können daher auf einen Teil oder auf das Ganze des Pentateuchs Beziehung nehmen. Josua gehört selbst zum Pentateuch und ist hier auszuschliessen.

Das Buch der Richter setzt in seinen ersten beiden Kapiteln das Deuteronomium und das Buch Josua in der Bearbeitung des Deuteronomikers voraus; denn es entnimmt daraus vielfach Elemente und Glossen dieses Überarbeiters hinsichtlich der Vermischung mit den Kanaanitern, die nicht vertrieben wurden, sondern im Lande blieben. — Das eigentliche Buch der Richter, cap. III—XVI, setzt allerdings die älteren Relationen voraus, z. B. in der Geschichte Jephthas, XI, 13—23, die Erzählung Num. XXI von den Kriegen Israels gegen Sihon und Og in der älteren Fassung, aber es kennt nicht das Deuteronomium und seine Sprache. Oft, besonders cap. VI u. VII, hat die Ausdrucksweise Ähnlichkeit mit der des Jehovisten, daneben aber doch auch derartige Eigentümlichkeiten, dass man nur behaupten kann, der Verfasser hat nachgeahmt. Die Geschichte Simsons, cap. XIII—XVI, scheint einen eigenen Verfasser zu haben, denn wir stossen in diesem Abschnitt auf Besonderheiten, die sich im Buche sonst nicht finden. Einen zweiten Anhang bilden die cap. XVII—XXI, welche in litterarischer Hinsicht entschieden unklarer geschrieben sind als das übrige Stück, und so nimmt denn das Buch der Richter, da es oft überarbeitet ist, seinen Standpunkt aus ganz verschiedenen Zeiten. Seine gegenwärtige Gestalt ist jedenfalls jünger als der Jehovist, cap. I und II sind jünger als der Deuteronomiker.

Die Bücher Samuelis in ihren zwei Relationen, von denen die eine, welche I. Sam. IX beginnt, sehr genau ist, kennen die Tradition von Mose, von Aaron, von der Stiftshütte in einfacher Form, überhaupt die ältere Geschichte, aber sie erwähnen nirgends das Gesetzbuch Moses, ja sie führen ihm entgegengesetzte Elemente ganz unbefangen ein, z. B. Altäre überall im Lande. Zweimal kommen Leviten vor, aber wie de Wette im 1. Bd. seiner Beiträge nachwies, in Glossen aus dem Pentateuch, zunächst erscheinen sie I. Sam. VI, 15 plötzlich auf dem Felde bei Beth Semes, als die

Bundeslade zurückgebracht wird, sodann bei Davids Flucht II. Sam. XV, 24. Übrigens kennt der Verfasser die Tradition, dass der Stamm Levi zum Dienst für Jahveh gewählt sei, wohl kaum, da der zweite Elohist, die Grundschrift des Pentateuchs, nicht älter ist als die Bücher Samuelis, deren älteste Relation etwa am Ende des 8. Jahrh. geschrieben wurde, während die jüngere zu Anfang des 7. Jahrh. entstanden sein mag.

Die Bücher der Könige kennen den Pentateuch, aber der Verfasser lebte im babylonischen Exil und sah noch das Jahr 562, in welchem Jojachin befreit wurde. Besonders vertraut war er mit dem Deuteronomium, dessen Sprachgebrauch er sich aneignete, und nach welchem er die älteste Geschichte beurteilt. Er schreibt daher schon David Bekanntschaft mit dem Mosaischen Gesetz zu, I. Reg. II, 3, und zwar stets mit Formeln des Deuteronomikers, dagegen die Elohimsquelle hat er bei Beschreibung des Salomonischen Tempels, I. Reg. VI u. VII, nicht benutzt, noch weniger rührt dies Stück vom Verfasser der Elohimsquelle her. Das Deuteronomium ist es, an welches er sich hält, um den Götzendienst des Volkes und der Könige zu geisseln.

Ruth setzt in der Behandlung der Leviratsehe, IV, 7—10 cf. Deut, XXV, 5—10, das Deuteronomium voraus, was nicht auffallen kann, da das Buch Ruth ein nachexilisches Produkt ist.

Die übrigen Bücher historischen Inhalts, die Chronik, Esra und Nehemia, alle drei im dritten Jahrh. v. Chr. bearbeitet, kommen natürlich nicht in Betracht; ihnen ist das Gesetzbuch ein Werk des Mose, durch Esra gesammelt und redigiert. — Das Buch Esther erwähnt den Pentateuch nicht.

2. Mit den Stellen der Propheten ist oft arger Missbrauch getrieben. Wenn irgend ein Verbum im Pentateuch und bei einem Propheten in derselben Erzählung sich fand, schloss man sofort aus diesem Umstande, der Prophet habe das Gesetzbuch benutzt; so aber ist z. B. הָפַךְ vom Untergange Gomorras ganz gewöhnlich und mit der Tradition gegeben. Und wenn die Propheten ihre Offenbarung ebenfalls תּוֹרָה oder תְּעוּדָה nennen, cf. Jes. VIII, 6, 20, oder auch Wort und Gebote Jahvehs, so darf man doch in dergleichen Ausdrücken nicht eine Beziehung auf das geschriebene Gesetz sehen: denn eine unbefangene Kritik lehrt, dass erst Jeremia das Gesetzbuch als solches erwähnt, wenngleich die früheren

Bekanntschaft mit der Tradition und im einzelnen auch mit den ältesten Stücken des Pentateuchs zeigen.

Amos, als der älteste Prophet, hat מַהְפֵּכָה IV, 11, cf. Genes. XIX, 29; Jes. XIII, 19, wie schon angedeutet, nicht entlehnt. — Cap. V, 25—27 heisst es: „Die Schlachtopfer und Speisopfer, habt ihr mir sie dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? Ihr trugt ja, וּנְשָׂאתֶם, die Hütte, סִכּוּת, eures Königs und das Gestell, Standbild, כִּיּוּן, eurer Götzenbilder, צַלְמֵיכֶם, den Stern, כּוֹכַב, eures Gottes, den ihr euch gemacht. Und so führe ich euch in Gefangenschaft über Damask hinaus, d. h. nach den assyrischen Ländern, spricht Jahveh, Gott der Heerscharen ist sein Name.“ Das Präteritum וּנְשָׂאתֶם fasste man früher allgemein als Perfekt, so Vitringa, Michaelis, Gesenius, de Wette, und fand darin eine Beschreibung des Götzendienstes im Mosaischen Zeitalter: man trug eine Hütte des Gottes, der als König galt, ein Standbild und den Stern dieses Gottes, welcher bedeute, dass der Dargestellte eine himmlische Macht sei. Da trat Ewald mit der Erklärung auf, וּנְשָׂאתֶם müsse auf die Zukunft gehen, und viele folgten ihm, auch Stähelin und Graf. Aber die Form muss doch mit Vitringa auf die Vergangenheit bezogen werden; denn eine so genaue Schilderung des Götzendienstes in Bezug auf den Kult in Bethel wäre unnötig, und vom Zusammenhange ist nur eine Beschreibung des alten Kultus verlangt; zudem waren die Heiligtümer in Bethel, die man in jenen Versen finden wollte, Gebäude, also keine Hütte, die man tragen konnte, und endlich war es nicht Sitte in der alten Welt, dass die Kriegsgefangenen ihre Götter trugen, sondern die Sieger gestatteten sich dies. Daher ist die Beziehung des Wortes auf die Ankunft falsch und die alte Erklärung richtig. Dann aber hat Amos nicht die Tradition des Pentateuchs benutzt, sondern seine eigene; zum Teil stimmt seine Darstellung mit der Erzählung vom goldenen Kalbe bei dem ältesten Referenten, aber bei Amos dauert dieser Kultus vierzig Jahre, beim zweiten Elohisten nur ganz kurze Zeit. Hätte Amos den Pentateuch gelesen, so wäre er wohl auch dessen Berichten gefolgt. Verschieden ist auch כִּיּוּן ausgelegt. Nach der hebräischen Punktation kann es nur „Standbild“, a rad. כּוּן bedeuten. Die syrische Übersetzung liest כֵּיוָן und versteht unter kaiwono den Planeten Saturn. Die alexandrinische Übersetzung gibt dafür ʽΡαιφάν, was durch einen Schreibfehler aus Καιουαν, Καιφαν oder aus ריון statt כיון entstan-

den sein mag. Die massorethische Lesart ist doch wohl die richtige, da ein appellativischer Ausdruck nötig zu sein scheint. Sodann fällt uns כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם auf, der Stern eures Gottes. Dieser Stern darf schwerlich selbständig gedacht werden; er ist vielmehr als ein Attribut über dem Haupte des Standbildes aufzufassen, durch welches angedeutet werden soll, dass der Gott ein himmlischer ist. Da nun das Perfekt „ihr truget“ vor allem dadurch gesichert ist, dass sonst der negative Satz keine positive Ergänzung hätte, so entsteht die Frage: Welchen Gott trug das Volk vierzig Jahre lang in der Wüste? Man hat an den Planetengott Saturn gedacht, da dieser bei den Syrern Kaiwan heisst; aber es beruht diese Annahme auf der unrichtigen mythologischen Ansicht, als wären jemals Planeten als Götter verehrt, während sie doch nur im Verhältnis zum Hauptgott, zur Sonne, angerufen wurden. Unsere Stelle würde einzig dastehen, wenn man nicht unter diesem Götzenbilde dasselbe verstehen wollte, was Exod. XXXII als „Kalb“ eingeführt ist; hier kommt nur noch der Stern über dem Haupte hinzu; und so ist die wahrscheinlichste Deutung, dass hier ein Stierbild gemeint sei, mit einem Stern versehen, um anzuzeigen, dass dieser Stier eine himmlische Macht, den Gott des Feuers und des Lichtes darstelle, der sonst der alte Baal, Moloch oder Kamosch heisst und das Gegenbild von Jahveh ist; denn die sinnlichen Anschauungen von Jahveh sind entlehnt vom Gott des Feuers und Lichtes. Interessant aber ist die Stelle, da in ihr jener Götzendienst der Israeliten nicht als ein kurzer, sondern als permanent eingeführt ist, und weil dieser Kult bestätigt wird durch die späteren Stierbilder, welche den Jahveh darstellen sollen. Deshalb, weil die Identität des Wüstenkultus, für den auch die tragbare Hütte zeugt, mit dem späteren Götzendienst angenommen werden muss, kann der Prophet sagen, deshalb führe ich euch ins Exil; ihr habt den alten Götzendienst fortgesetzt. Amos hat also unsere pentateuchische Sage nicht gekannt: er stellt den Zustand des Volkes viel schlimmer dar als die älteste Relation, welche den kurzen Stierdienst erwähnt.

Hosea kennt sehr wohl die alten Sagen, aber noch kein Buch darüber; XI, 1 sagt er: „Da Israel jung war, liebte ich es, und aus Ägypten rief ich meinen Sohn“, XI, 8: „Soll ich dir thun wie Adama, dich machen wie Zeboim?“ Das sind zwei Städte neben Sodom und Gomorra, die auch Deut. XXIX, 22 genannt

werden, also in der Tradition gegeben waren. XII, 4 ff heisst es: „Im Mutterleibe fasste (Jakob) seinen Bruder bei der Ferse, und durch seine Kraft kämpfte er mit Gott; er kämpfte mit dem Engel und siegte ob; er weinte und flehete zu ihm; zu Bethel fand er ihn, und daselbst redete er mit uns.“ Das erste Moment, das Fassen an der Ferse, ist nicht entlehnt aus Genes. XXV, sondern alte Sage; denn der Gotteskampf, das zweite Moment, stimmt mit der Tradition der Genesis nicht überein; bei Hosea ist der Ort, an welchem er stattfand, Bethel, beim Jehovisten, Genes. XXXII, Pniel; auch fehlt das Weinen und Flehen beim Jehovisten; in der Prophetenstelle erscheint der Engel, was man im Pentateuch hinzudenken kann. Nach der Elohimsquelle wird der Name Jakobs zu Bethel in Israel geändert, Genes. XXXV. Wir sehen, die herangezogene Tradition war Volkssage und als solche verschieden lokalisiert. Auch XII, 13: „Und es floh Jakob nach Mesopotamien, und es diente Israel um ein Weib, und um ein Weib hütete er, 14: Und durch einen Propheten führte Jahveh Israel aus Ägypten, und durch einen Propheten ward es gehütet“, enthält alte Nachrichten, welche der Sage des zweiten Elohisten entsprechen, aber deshalb nicht von ihm entlehnt zu sein brauchen. Der Prophet ist Mose, welcher in der ganzen Tradition als solcher anerkannt wird. — Endlich wird Hosea VIII, 12 als Beweisstelle dafür angeführt, dass der Prophet den Pentateuch kenne. Aber in dem Verse steht nicht כָּתַבְתִּי, „ich schrieb vor“, sondern אֶכְתָּב, „schriebe ich vor“, hypothetisch; ausserdem enthält der Pentateuch nicht Myriaden von Gesetzen; תּוֹרָה ist bei den Propheten die Offenbarung Jahvehs durch den Mund der Propheten selbst, der Sinn der Stelle also: wenn ich auch und obgleich ich durch meine Propheten wiederholt Myriaden meiner Bestimmungen gebe, so sind sie doch wie fremd geachtet!

Jesaja scheint an einer Stelle, XII, 2, ein Citat aus dem Pentateuch, nämlich aus dem Psalm Exod. XV, cf. v. 2, zu haben, und dieser muss also in der Zeit des Jesaja vorhanden gewesen sein; aber einmal ist der Gesang unabhängig vom Pentateuch entstanden und erst durch den Schluss der Erzählung anbequemt, sodann ist nach Ewald u. a. das XII. cap. des Jesaja wahrscheinlich späteren Ursprungs. Nach IV, 5 kennt der Prophet allerdings die Überlieferung von der Wolken- und Feuersäule, denn er entlehnt davon ein Bild des Schutzes, aber das beruht auf allgemeiner

Tradition des Volkes, welche sich an das alte Feuersymbol anschloss. XXIX, 13 nennt er den Kultus des Volkes Furcht vor Jahveh, gelernte Menschensatzung, vielleicht anspielend auf die damals schon sich ausbildende Theorie der Priester.

Micha, Jesajas jüngerer Zeitgenosse, sagt VI, 4 u. 5: „Denn ich führte dich herauf aus dem Lande Ägypten und aus dem Hause der Knechte, מִבֵּית עֲבָדִים, erlöste ich dich. Und ich sandte vor dir her Mose, Aaron und Mirjam. Mein Volk, gedenke doch, was Balak, König von Moab, ratschlagte, und was ihm antwortete Bileam, Sohn Beors, (gedenke des Zuges) von Sittim nach Gilgal, auf dass du erkennest Jahvehs Güte.“ Diese Stelle setzt Bekanntschaft mit der ältesten Relation des Pentateuchs, d. i. der des zweiten Elohisten, voraus; denn die Auffassung Bileams als eines Propheten ist diesem Verfasser eigentümlich, während die Elohimsquelle den Sohn Beors als einen Verführer zum Götzendienst darstellt, und ebenso erinnert die Wanderung von Sittim nach Gilgal, cf. Numer. XXV, 1; Jos. II, 1, an ihn, bei dem Sittim die letzte Station vor dem Übergang über den Jordan und Gilgal das Ziel war, so dass hier auf den wunderbaren Durchzug durch den Jordan angespielt ist, von dem der zweite Elohist zu berichten weiss. Auch בֵּית עֲבָדִים findet sich bereits beim ältesten Referenten, dann beim Jehovisten. Micha hat also die Grundschrift des Pentateuchs gekannt.

Jeremia kennt zuerst unter allen Propheten ein schriftlich überliefertes Gesetz, das bei den Priestern ist und von ihnen gehandhabt wird, XVIII, 18, obgleich sie Jahveh nicht kennen, II, 8, der doch das Gesetz dem Volke vorgelegt hat, IX, 12; XXVI, 4. Aber er kennt nur levitische Priester wie das Deuteronomium, cf. Jerem. XXIII, 18; XXXIII, 21. 22, und er gebraucht nicht nur Ausdrücke des Pentateuchs, wie „das Land, das von Milch und Honig fliesst“, XXXII, 21, 22, „Haus der Knechte“ für Ägypten, XXXIV, 13, sondern er citiert auch ausdrücklich ein Gesetz, und zwar fast ganz mit den Worten des Deuteronomikers, abweichend vom zweiten Elohisten, nämlich das Gesetz über die Freilassung hebräischer Knechte nach sechsjähriger Dienstzeit; dies Stück, XXXIV, 14, gleichlautend Deut. XV, 12, cf. dagegen Exod. XXI, 2, fällt in das Jahr 589 und ist das wichtigste Zeugnis für das Vorhandensein des Deuteronomiums in dieser Zeit. Jeremia wendet auch sonst deuteronomische Ausdrücke an; er nennt Ägypten

כּוּר הַבַּרְזֶל XI, 4 wie Deut. IV, 20, cf. I. Reg. VIII, 51, und gebraucht כַּיּוֹם הַזֶּה, was sonst nur dem Deuteronomiker eigentümlich ist, XLIV, 6. 22. 23; vieles allerdings erklärt hinsichtlich des Sprachgebrauchs die Identität der Abfassungszeit, wie ja auch der Deuteronomiker manches aus den Vorträgen des Jeremia aufgenommen haben kann. Aber zu der Elohimsquelle nimmt der Prophet eine ganz besondere Stellung ein. Er benutzt sie nicht, ja VII, 22, 23 sagt er: „Denn nicht redete ich mit euren Vätern und gebot ihnen nicht zur Zeit, da ich sie ausführte aus dem Lande Ägypten, in Betreff von Brandopfern und Schlachtopfern; sondern dies gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein; und wandelt ganz in dem Wege, welchen ich euch gebieten werde, auf dass es euch wohl gehe.“ Wie das Deuteronomium durch seine Ermahnungen und Gesetze indirekt gegen die Elohimsquelle Polemik treibt, so Jeremia hier ganz direkt im Sinne des Deuteronomikers, indem er sich der älteren Gesetzgebung anschliesst und gegen die Priesterschaft damaliger Zeit Front macht. Doch es ist übereilt, deswegen unsern Propheten nun für den Verfasser des Deuteronomiums und auch der Bücher der Könige zu halten, wie Graf, Die geschichtl. Bücher des A. T., Leipzig 1866.

Ezechiel ist derjenige Prophet, welcher zuerst von allen die Elohimsquelle benutzte und ihre Bestimmungen mit Modifikationen in den Kultus einzuführen suchte. In dem Hauptteil der Orakel, I—XXXIX, erwähnt er nur einzelne Ausdrücke, die sich im Leviticus finden, dagegen in der Schilderung des neuen Jerusalems, XL—XLVIII, hat er die Elohimsquelle vor Augen und ahmt ihr nach, und es wäre zu wünschen, dass er so schön geschrieben hätte wie ihr Verfasser. Er führt die Sünd- und Schuldopfer ein, er gibt die Verteilung des Landes, aber kritisch sehr ungenau, indem er die Stämme nur von Norden nach Süden an einander reiht, er kennt levitische Priester, bei denen das Gesetz ist, VII, 26, und daneben Leviten, die zu Thürstehern und niederen Diensten verwendet werden sollen; aber solche Leviten sollen diejenigen werden, welche vom Stamme Levi früher den Götzen gedient haben; sie werden also zur Strafe jetzt dienstbar; cf. XLIV, 10 ff.; XLV, 5; XLVIII, 11. Dafür bekommen sie einen Bezirk neben dem der Priester um Jerusalem herum. Ezechiel, ein jünge-

rer Zeitgenosse des Jeremia, lebte im Exil; er war 599 fortgeführt und weissagte bis 570.

Ein schriftliches Gesetz findet sich also bei den Propheten erst nach 624, wo es im Tempel gefunden und bekannt gemacht worden war; Micha kennt die Grundschrift, Jeremia den ganzen Pentateuch, Ezechiel berücksichtigt zuerst die priesterliche Gesetzgebung.

§ 98.

Der historische Standpunkt der Betrachtung.

Vergegenwärtigt man sich den Geist, der in den einzelnen Relationen des Pentateuchs atmet, so gewinnt man die Überzeugung, dass der älteste Bericht von einem Propheten herrührt, nicht von einem Priester, da Aaron dem Mose untergeordnet erscheint, und der Verfaser es Genes. XLIX, 5 ff. als einen Fluch betrachtet, dass die Leviten zerstreut wurden. Zu diesem prophetischen Standpunkte passt es auch, dass er die Orakel des Bileam und den Segen Jakobs einführt, während die übrigen weissagenden Elemente blosse Nachahmungen sind. Das Interesse, welches der zweite Elohist vertrat, war das prophetisch-theokratische; darum wird besonders die Offenbarung durch Mose und die Gesetzgebung nach Verhältnissen geschildert, wie die Geschichte bis zur Zeit des Hiskia sie wirklich gab; denn bis dahin war der Kultus noch ein freier, überall baute man Altäre, wie es Exod. XX gestattet ist. Es gab noch nicht Priester und Leviten, sondern alle Leviten hatten Anrecht auf das Priestertum, cf. Deut. X, 6—9. Der Verfasser der Grundschrift kennt ferner nur die unbedeutende Stiftshütte und erwähnt sie nicht mehr in der Richterzeit; denn das Heiligtum in Sichem, Josua XXIV, 26, war ein Gebäude. Er gibt daher auch in Ansehung des Kultus nur Allgemeines, nicht die Einzelheiten des Opferkultus und der Priestersitte, wie sie sich nachmals immer komplicierter entwickelte, kurz, er steht auf dem Boden der Wirklichkeit.

Ebenso war der Jehovist ein Prophet, und er schliesst sich daher an seinen prophetischen Vorgänger an, nicht an den Verfasser der Elohimsquelle, der doch älter war als er. Er teilt die Anschauungen des zweiten Elohisten hinsichtlich der Priester, der Stiftshütte, der Feste, nur hie und da aus vermittelndem Interesse

der priesterlichen Tradition nachgebend. So führt er Aaron als handelnd ein, vergisst das aber doch nachher und lässt Mose allein fungieren. Im ganzen bleibt er dem prophetischen Standpunkte treu; das zeigt Num. XI die Auszeichnung der Prophetengabe, cf. bes. v. 29, und Num. XII der Preis des Mose vor anderen Propheten, dann aber auch die ihm eigene Schilderung der göttlichen Barmherzigkeit.

Der Verfasser der Elohimsquelle war ein Priester, und aus diesem Umstande ergeben sich seine Eigentümlichkeiten; denn er ist der einzige Priester, von dem uns etwas Schriftliches erhalten ist, wenn wir von lyrischen Werken absehen. Im Interesse des Priestertums hebt er fast nur Momente des Kultus oder mit diesem im Zusammenhang stehende Elemente hervor. Er feiert Aaron, während der älteste Berichterstatter diesem die Schuld beimisst, das goldene Kalb gemacht zu haben. Bei ihm erscheint Aaron als der Redende, mit hoher Würde begabt; die Aaroniten haben das rechtmässige Priestertum am Tempel, alle andern Glieder des Stammes Levi sind Knechte. Er bildet ferner auch im Einzelnen die Gesetzgebung in priesterlichem Geiste weiter, führt das Passahfest ein und die eigentümlich mystische Bedeutung des dabei vollzogenen Opfers. Auch andere Gebräuche gestaltet er theokratisch um, weist den Leviten und Priestern 48 Städte an, von denen die der Priester in Juda, die der Leviten zerstreut liegen, teilt den Stamm Levi in Kahath (d. i. Vereinigung, die Ausgezeichnetsten), Gerson und Merari, aber in der ganzen vorexilischen Zeit hatten all diese Verhältnisse keine reale Wirklichkeit; erst nach dem Exil gelangte die von ihm aufgestellte Gesetzgebung mit allem, was dazu gehört, zur Durchführung, namentlich auch die Vermehrung der priesterlichen Einkünfte durch den Zehnten und die Abgabe von den Opfern.

Der Ergänzer dieser priesterlichen Relation, der Verfasser von Levit. XVII—XX und XXVI, vertritt denselben Standpunkt, nur dass er die Einseitigkeit der früheren Priestergesetzgebung erkennt und das Element des Ethischen und der levitischen Reinheit mehr betont, auch die Götzen mit mehr Schärfe verfolgt.

Beim Deuteronomiker ist es zweifelhaft, ob er ein Priester oder ein der Priesterschaft nahestehender Prophet wie Ezechiel war; da seine eigenen Stellen prophetisch gehalten sind, kann er sehr wohl ein aus dem Priestertum hervorgegangener begeisterter

Prophet gewesen sein. — Wenn nun aber die älteste Relation des Pentateuchs zur Geschichte stimmt, und wenn noch die deuteronomische Gesetzgebung nur eine Weiterbildung der ältesten Form gibt, wie ist da zu begreifen, dass dann die Gesetzgebung der Elohimsquelle dazwischen steht, die doch vor dem Exil nicht realisiert ist?

Im Jahre 1835 traten zwei Schriftsteller auf, welche zu beweisen suchten, dass die Elohimsquelle nicht vor dem Exil geschrieben sein könne, nämlich Vatke selbst und George. Graf hielt das fest, und auch Reuss in Strassburg hat behauptet, die Kritik würde nicht zur Ruhe kommen, bis bewiesen wäre, diese Gesetzgebung sei die spätere. Nun lässt sich aber doch zeigen, dass jene priesterlichen Gesetze vom Verfasser der Elohimsquelle herrühren, und dass dieser älter ist als der Jehovist und der Deuteronomiker. Wie ist diese Schwierigkeit also zu heben? Ewald konstruiert einfach die alte Zeit nach der Elohimsquelle; aber ein solches Verfahren ist falsch und verkehrt, da alle Zeugnisse dagegen sind, dass die Zustände vor dem Exil je so gewesen seien, wie die Elohimsquelle sie voraussetzt. Riehm sagt, es gebe ja auch sonst in der Geschichte Gesetze, die nicht durchgeführt wurden, und das ist schon richtig, hier aber wären dann die meisten Gesetze der Elohimsquelle vor dem Exil nicht zur Ausführung gelangt; es gab nicht die Stiftshütte in grossartigem Stil, nicht eine Familie von Priestern und Tausende von Leviten, nicht diese Feste, nicht Leviten- und Priesterstädte, deren geographische Umschreibung oft nicht einmal möglich war. Wir müssen uns entschliessen, um die Elohimsquelle geschichtlich erklären zu können, dem Verfasser derselben den grossartigen Plan einer Reform des gesamten Lebens beizulegen, der dann wahrscheinlich durch Hiskias teilweise Reform veranlasst wurde. Der Verfasser der Elohimsquelle beabsichtigte also durch sein Werk eine gewaltige Reform in priesterlichem Sinne einzuleiten und durchzuführen. Er kannte die ältere Gesetzgebung, benutzte dieselbe als Einkleidung, liess alle seine Kultusgesetze durch Gott an Mose gelangen, überging, was ihnen widerstritt, und fügte manches andere hinzu, indem er auch das Einzelne in Namen und Geschlechtsregistern frei ausbildete. Er hat das Interesse der Einheit des Kultus, war aber so weise, nicht in der Form des Deuteronomikers den späteren Tempel zu weissagen, sondern er stellte diese angestrebte Einheit in seiner Stifts-

hütte dar, indem er dieselbe nach dem Modell des Salomonischen Tempels gestaltete, was aber oft trotz seiner Vorsicht nicht ganz gelingt. So hatte der Tempel Flügelthüren, die am Tage geöffnet wurden, so dass es hell in dem heiligen Gebäude war; nachts brannten Lampen; der Verfasser der Elohimsquelle behielt diese Lampen für die Nacht bei; da der Stiftshütte aber statt der Flügelthüren dichte Vorhänge gegeben werden, so war es bei Tage dunkel darin. Der Altar aus Holz, mit Kupferblech beschlagen, ist nicht möglich; er wäre durch das Feuer der Opfer zerstört; aber unser Schriftsteller hatte den leichten Transport im Auge. Er wollte das Priestertum auf eine geringere Anzahl von Männern beschränken, da ihm die Priesterschaft in Jerusalem vorschwebte; und weil Levi in der Überlieferung als ein bedeutender Stamm auftritt, so gab es neben der Priesterfamilie 22—23000 Leviten. Was dachte sich aber der Verfasser unter diesen Leviten? Sie existierten in seiner Weise gar nicht; er bildete daher diese Diener ideal aus, möglichenfalls in ihnen auch die dem Priestertum an anderen Orten obliegenden Geschäfte subsumierend. Er führt einen festen Grundbesitz für den Stamm ein, da die ältere Zeit ihn in der Zerstreuung leben lässt, und er ordnet auch den Versöhnungstag an, welcher vor dem Exil nicht nachzuweisen ist, offenbar im Hinblick auf die häufige Entweihung des Tempels durch götzendienerische Elemente. — So ist also seine Gesetzgebung eine grosse Reihe von Postulaten; und wem fallen dabei nicht die isidorischen Dekretalen ein, jene Sammlung päpstlicher Beschlüsse, welche um die Mitte des 9. Jahrh. im Frankenreiche auftauchte und den Zweck hatte, auf Grund von Dekreten früherer Päpste, also durch alte Autorität die höhere Einheit der Kirche und den Primat des Stuhls Petri, ja die Koncentration der ganzen Kirche im Papst zu begründen, freilich indem sie 59 Dekretalbriefe der römischen Bischöfe von Clemens Romanus bis auf Melchiades (gest. 314) und ebenso solche von Sylvester, dem Nachfolger des Melchiades, bis auf Gregor II. (gest. 731) erdichtete und mit den 50 Canones Apost. sowie mit der älteren sogen. Isidoriana (richtiger Hispana) verband. Auch diese pseudoisidorischen Dekretalen waren ein Dekret für die Zukunft und wurden nachher realisiert; denn auf ihnen basiert die päpstliche Herrschaft.

§ 99.

Negative Kritik.

Nach dem babylonischen Exil bildete sich unter den Juden der Glaube, dass der Pentateuch das Werk des Mose sei. Wie es scheint, war Esra der letzte Bearbeiter, denn bald nach ihm kam das Buch zu den Samaritanern. Esra brachte das erste Exemplar desselben nach Palästina; denn da er nach Neh. VIII das Gesetz vorlas und Kultuselemente vortrug, die dem Volke unbekannt waren, so ist sein Exemplar jedenfalls das erste vollständige. So galt der Pentateuch für Mosaisch, wurde von Josephus „fünf Bücher Mosis" genannt und behielt diese Würde im neuen Testament und in der christlichen Kirche bis auf die neuere Zeit; denn in der alten Kirche waren es nur einige Häretiker, welche den Ursprung der pentateuchischen Gesetze von Gott aus als Offenbarung leugneten, z. B. einige theosophische Ebioniten und der Gnostiker Ptolemäus aus dogmatischen Gründen, cf. Epiphan. haeres. XXXIII, 3. Die Zweifel des Celsus wegen der Mythen der Genesis, von aussen in die Kirche geworfen, erhielten keinen Boden, cf. Orig. c. Cels. IV, 42: οὐ Μωϋσέως οἴεται εἶναι τὴν γραφὴν ἀλλά τινων πλειόνων. Aben Esra war der erste, welcher kritische Zweifel am Mosaischen Ursprung des Pentateuchs äusserte, brachte dieselben aber nur ganz verstohlen im Kommentar zu Deut. I, 1 bei; ausgeführt wurden sie erst von Spinoza im Tractatus theologico-politicus c. 8 p. 104 sq. Lauter äusserte sich der Zweifel zur Zeit der Reformation. Luther drückte sich noch unbestimmt aus, Carlstadt dagegen de scripturis canonicis, 1521, sagt ganz unverhohlen: Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum; ista de morte Mosis nemo nisi plane dementissimus Mosi velut autori tribuet. An Spinoza reihte sich Thomas Hobbes, der Verfasser des Leviathan, welcher in diesem Werke cap. XXXIII, a. 1651 behauptete, der Pentateuch sei nicht von, sondern über Mose geschrieben. Die Kritiker der folgenden Zeit unterschieden bereits einzelne Relationen, so Richard Simon in der Histoire critique, Clericus im Kommentar, aber erst Astrucs Entdeckungen führten zu einer wirklichen Analyse des Inhalts. Zunächst wurden die verschiedenen Relationen in der Genesis beobachtet. J. D. Michaelis und Eichhorn erkannten sie an, verteidigten aber nichtsdestoweniger den

Mosaischen Ursprung, Eichhorn allerdings immer mehr nachgebend und alles Beanstandete als Glosse ausscheidend. Gegen ihn traten mehrere schärfere Kritiker auf, Corrodi in Zürich (Beleuchtung d. jüd. u. christl. Bibelkanons, 1792, I, 58 ff.), Nachtigall in Halberstadt (Fragm. üb. d. allmähl. Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, in Henkes Magazin, II. Bd., 1794, S. 433 ff., IV, 1—36, 329 ff., cf. V, 291 ff.), G. L. Bauer u. a., aber den ersten gründlichen Beweis des nachmosaischen Ursprungs der Bücher lieferte J. S. Vater in seiner Abhandlung über Mose und den Verfasser des Pentateuchs im Kommentar, Bd. III., 1805, S. 393 ff., obgleich er freilich, der Fragmenten-Hypothese huldigend, keine positive Kritik gab. Der damals noch junge de Wette arbeitete ebenfalls an einem Werke im Geiste Vaters, da erschien jener Vatersche Kommentar, aber de Wette fügte nun noch die Untersuchung über die Bücher der Chronik im Verhältnis zum Pentateuch hinzu. Infolge seiner Forschungen trat die Ansicht von der Mosaischen Abfassung des Pentateuchs immer mehr als antiquiert in den Hintergrund. Er liess nur den Dekalog als altmosaisches Denkmal bestehen. Dagegen aber regte sich nun auch die Reaktion. Immer noch hielten am Mosaischen Ursprung fest Joh. Jahn (in Bengels Archiv II. III.) und einige protestantische Theologen. Selbst die Analyse wurde durch Ewald zweifelhaft gemacht in dessen Komposition der Genesis, 1823, und Bleek suchte in Rosenmüllers Repertorium, I. Bd., 1822, S. 1 ff., cf. Theol. Stud. u. Krit., 1831, III., 488 ff., nachzuweisen, dass die elohistischen Kultusbestimmungen offenbar von Mose stammen müssten, da sie nur Bedeutung für das Leben in der Wüste hätten. Jedoch die kritischen Forscher liessen sich durch solche Stimmen nicht in der Arbeit stören. 1831 trat Hartmann in negativer Kritik auf in seinen Historisch - kritischen Forschungen üb. d. Bildung, das Zeitalter u. d. Plan der 5 Bücher Moses nebst einer beurteil. Einl. u. einer genauen Charakteristik d. hebr. Sagen u. Mythen, auch Ewald erkannte seit demselben Jahre durchgehende Relationen im Pentateuch an, und selbst Stähelin in seinen Krit. Untersuchungen üb. d. Genesis, 1830, cf. dessen Kritische Untersuchungen üb. d. Pentateuch etc., 1843, wandte sich dieser Ansicht zu, die nun bis 1835 fast ausschliesslich Geltung behielt. Da trat wiederum eine Reaktion ein. Ranke schrieb historisch-kritische Untersuchungen üb. d. Pentateuch, 1834 u. 36, in denen er die Mehrheit der Relationen leugnet, aber im ganzen die Manier der

Harmonisten befolgt. Schärfer trat Hengstenberg in seinen „Beiträgen z. Einl. ins A. T. od. die Authentie d. Pentat. erwiesen", 2 Bd. 1836 ff., auf. Diese Richtung fand Beifall bei einigen katholischen Gelehrten, bei J. G. Herbst in Freiburg und bei Ben. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch, 1841, aber auch bei protestantischen Theologen, bei Drechsler, Die Einheit und Echtheit d. Genes., 1838, bei Hävernick in der Einleitung, bei J. H. Kurtz in den Beiträgen zur Verteidigung und Begründung d. Einheit des Pentat., 1844, in der Einheit d. Genes., 1846, in der Gesch. d. Alten Bundes, 1848, doch änderte dieser nachmals seine Meinung und erkannte die Relationen an, dann aber auch bei Delitzsch u. a. Alle Kritiker dagegen, welche verschiedene Relationen angenommen haben, also Ewald, Bleek, Knobel u. s. w., gaben mit dieser Annahme einer Mehrheit der Quellen auch den Mosaischen Ursprung des Pentateuchs auf.

Hengstenberg selbst hat sehr richtig für den Beweis des Mosaischen Ursprungs folgenden Gang aufgestellt:

1. Der Pentateuch ist nach inneren Gründen ein Werk des Mose.
2. Als Verfasser nennt das Werk selbst den Mose.
3. Das wird bestätigt durch die Litteratur der Hebräer.
4. Es finden sich keine inneren Gründe im Text, welche diese Annahme unmöglich machen.

Den ersten Punkt überliess Hengstenberg dem Professor Ranke, der ihn bewiesen haben sollte, und fügte selbst nur Einiges über die Gottesnamen hinzu. Er sagt: der Pentateuch war im Reiche Israel bekannt, da der Verfasser der Bücher der Könige ihn kennt; es gibt darin keine verschiedenen Urkunden; die Geschichte der Schreibkunst erlaubt die Annahme der Abfassung durch Mose, und dann geht er noch auf Einwürfe aus historischen, antiquarischen und ähnlichen Momenten ein. Frühere Gelehrte, Eichhorn u. a., hatten nur Wahrscheinlichkeitsgründe gegeben; z. B.: den Pentateuch konnte nur ein Mann wie Mose schreiben, oder: nur ein Zeitgenosse kann so genaue Angaben machen; doch dann könnte man von vielen Dichtern beweisen, dass sie uralt sind. Von solchen Wahrscheinlichkeitsgründen nahm man daher jetzt klugerweise Abstand. Folgen wir aber Hengstenbergs Gange, so ist der erste Punkt falsch; wir haben fünf Verfasser. Sodann ist der Verfasser nur im Deuteronomium Mose genannt und zwar so,

dass dieses Buch selbst seine Einkleidung aufhebt; denn das Ganze soll ja fertig sein, ehe es noch geschrieben wurde. Drittens haben wir die historischen Bücher und die Propheten untersucht und die Resultate gesehen. In seinem vierten Punkt hat Hengstenberg das Beste geliefert; er führte hier die Geschichte des Pentateuchs bei den Samaritanern an, da man annahm, das Buch sei unter Salomo ins Reich Israel und auf diesem Wege zu den Samaritanern gekommen.

Es sei nun gestattet, die Gründe gegen den Mosaischen Ursprung mit Bezug auf Hengstenbergs vier Punkte zu betrachten. Diese Gründe hat zuerst Vater zusammengetragen, doch erst infolge der neueren positiven Kritik lässt sich etwas Gewisses feststellen:

1. Man unterscheidet Wahrscheinlichkeitsgründe und Beweise; jene sind entlehnt aus der Geschichte der Schreibkunst, der Schriftstellerei und aus der Sprachentwicklung. Aber

a. obgleich man dem Mosaischen Zeitalter den Gebrauch der Schrift nicht absprechen kann, so ist doch vom Gebrauch der Schrift bis zur entwickelten Litteratur ein weiter Schritt. Nun würde vollends diese Litteratur gleich mit dem voluminösesten Werke beginnen, und das ist unwahrscheinlich.

b. Wäre der Pentateuch vollständig ein Mosaisches Werk, so würden darin alle Gattungen der hebräischen Litteratur antecipiert sein und zwar in einer ganz befremdenden Entwicklung.

c. Die Sprache der Verfasser ist die des 8. und 7. Jahrh. Man setzt oft voraus, die Sprache habe sich vom 15. bis 7. Jahrh. nicht verändert, und zieht die Analogie neuerer orientalischer Sprachen heran, die aber nicht ähnlich ist und daher auch nichts beweist.

2. Gründe aus der Geschichte. Teilweise Beobachtung und teilweise Übertretung der Gesetze beweist nichts, weder für noch gegen ihr Vorhandensein. Finden wir also hie und da in der Geschichte, dass Mosaische Gesetze beobachtet sind, so dürfen wir doch nicht sofort daraus schliessen, dass es damals auch schon den Pentateuch gab, und sind andererseits die Gesetze hie und da nicht beobachtet, so folgt darum nicht das Gegenteil; wenn aber die Hauptrepräsentanten des Volkes dem Gesetz zuwiderhandeln, so muss man bezweifeln, dass es zu ihrer Zeit schon existierte. Nun finden wir in der Geschichte von Mose bis auf

Hiskia eine Mehrheit heiliger Orte, Altäre überall im Lande, und niemand nimmt an ihnen Anstoss, weder der grösste Theokrat, ein Samuel, noch irgend ein König, kein David, kein Salomo. Genau so sind nun die Verhältnisse in der älteren Relation des Buches Josua geschildert, während die Elohimsquelle uns Jos. XXII, 9—34 eine Geschichte von einem Altar erzählt, in dessen Errichtung man einen Abfall von Jahveh erblickt; aber jener Altar wird dann als Denkmal und Grenze erklärt; cf. Jos. XXII, 34 und I. Sam. VII, 5 ff., X, 17 ff. Der Verfasser der Bücher der Könige klagt oft, dass auch unter frommen Regenten die Höhen, die Kultusstätten auf den Bergen, nicht abgeschafft seien; erst Hiskia machte den ersten Versuch, sie zu beseitigen, konsequenter verfuhr Josia. Wir finden ferner in dem grösseren Teil des Landes den Bilderdienst, in Bethel wie in Dan, I. Reg. XII, 26 ff.; ein solches Bild, ein Ephod, אֱפּוֹד, d. i. Überzug, ein mit Goldblech überzogenes Bild, hatte schon Gideon gemacht, Jud. VIII, 27, ein solches besass Micha, der Mann vom Gebirge Ephraim, Jud. XVII, 3 ff., ein solches fand sich bei den Priestern in Nob, und das Schwert Goliaths stak dahinter, I. Sam. XXI, 9. Leviten und Priester neben einander sind in der ganzen vorexilischen Zeit nicht zu finden; cf. Graf in Merx' Archiv, I, 68 ff., 208 ff.; S. Maybaum, Die Entwicklung des alt-israelitischen Priestertums, 1880. Wir begegnen Ereignissen, die gegen die pentateuchischen Verordnungen verstossen; so wird Jephthas Tochter Jud. XI geopfert; man hat zwar aus diesem Opfer einen Nonnenstand machen wollen, aber עוֹלָה ist eben Brandopfer und weiter nichts. Diese Umstände können nun allerdings im einzelnen nichts entscheiden, wenn sich aber Zustände Jahrhunderte lang erhalten, wie der Bilderdienst bei frommen Königen in Israel, die doch den Baals- und Astartenkult ausrotteten, so ist kein altes Gesetz, das so etwas aufhebt, vorauszusetzen.

Der Pentateuch besteht nach den neueren Untersuchungen aus verschiedenen Relationen; dabei ist es auf dem hier behaupteten Standpunkt einer negativen Kritik gleichgiltig, ob diese Relationen unter den Königen oder bereits unter den Richtern oder aber erst nach dem Exil beginnen; denn es handelt sich nur um die Frage, ob Mose Verfasser einer dieser Relationen ist. Da nun aber diese Relationen im Buche Josua fortlaufen, und zwar die Elohimsquelle, welche so viele für die Grundschrift ausgeben

möchten, bis zu Josuas und Eleasars Tode, so ist schon dadurch der Mosaische Ursprung ausgeschlossen. Sind nun aber sämtliche Relationen nachmosaisch, so kann es nicht befremden, wenn wir die Berichte im Widerspruch finden bei selbst wichtigen Namen oder Kulten.

Beweisgründe beginnen mit der Erkenntnis, dass verschiedene Relationen von der Genesis bis zum Buche Josua sich durch das Ganze hindurchziehen, und dass die Differenz des Standpunktes eine ganz verschiedene Anschauung von der Mosaischen Zeit bei den einzelnen Erzählern veranlasst hat, indem die älteren Gesetze mit der geschichtlichen Entwicklung bis Hiskia stimmen, dann aber der Verfasser der Elohimsquelle seine Postulate einmischt, trotzdem jedoch der Deuteronomiker die ältere Anschauung beibehält und modificiert, wie sich ja auch Jeremia gegen die priesterliche Tradition erklärt. All diese Widersprüche sind bei der Einheit des Verfassers oder beim Mosaischen Ursprung des Werkes gar nicht zu begreifen. Die ganze Form des Pentateuchs hat etwas so Durcheinandergeschobenes auch im Exodus, Leviticus und im Buch Numeri, dass sie sich auch nicht durch eine allmähliche Aufzeichnung durch Mose erklären lässt, der erst handelte, dann schrieb; denn als Mose angeblich Exod. XVI aufzeichnete, bemerkt er bereits am Ende des Kapitels, dass die Söhne Israels das Man vierzig Jahre lang gegessen haben, müsste also doch wohl seine schriftstellerische Thätigkeit nach dem Wüstenzuge, also ganz am Ende seines Lebens begonnen haben. Die Form erklärt sich nur aus der Überarbeitung des Inhaltes durch verschiedene Verfasser.

Diese Verfasser haben sich auch gar nicht ausser im Deuteronomium, wo es aber Einkleidung ist, für Mose ausgegeben, sondern ihm nur einzelne Aufzeichnungen beigelegt, niemals das Ganze. Es finden sich vielmehr deutliche Kriterien, welche auf eine spätere Zeit hinweisen.

1. Wo wir im alten Testament wirkliche Autobiographieen haben, reden die Verfasser meist in der ersten Person, so die Propheten, wenn sie ihre Orakel einführen oder historische Elemente hinzufügen, so Jesaja, Jeremia und Ezechiel, dann aber auch Nehemia. Im Pentateuch geschieht das nicht. Hengstenberg macht die Analogie des Evangeliums Johannis geltend, wo der Lieblingsjünger Johannes sein soll, aber weiss Hengstenberg so

genau, dass unser Johannesevangelium auch von Johannes geschrieben ist?

2. Der Verfasser will für spätere Leser Mose und Aaron genealogisch genau bestimmen, daher gibt der priesterliche Elohist Exod. VI ein Geschlechtsregister der Leviten, führt Mose und Aaron ein und sagt dann: „Das ist der Aaron und Mose, zu welchem Jahveh sprach etc.“ Schreibt man so Selbstbiographie? Exod. XI, 3 heisst es: „Auch war der Mann Mose sehr gross im Lande Ägypten“; Deut. XXXIV, 10 wird er der grösste Prophet in Israel genannt; darüber konnte doch aber erst die Nachwelt urteilen.

3. Es wird Moses Tod und Begräbnis erzählt, und das, sagen die Verteidiger der Echtheit, ist Zusatz; schon nach alttalmudischer Ansicht, cf. Baba bathra 14b, sind die letzten 8 Verse, Deut. XXXV, 5—12, von Josua hinzugefügt, während Josephus, cf. Archäol. IV, 8, 48, Philo und jüngere Talmudisten auch sie von Mose selbst geschrieben sein lassen. Aber auch den Tod und das Begräbnis Josuas und Eleasars erzählen ja dieselben Verfasser, und bei Erwähnung des Grabes Moses wird hinzugefügt: „Und niemand weiss sein Grab bis auf diesen Tag.“ Das ist offenbar sehr viel später geschrieben.

4. Die Verfasser unterscheiden ihr Zeitalter von dem des Mose durch die häufig wiederkehrende Phrase „so ist es bis auf den heutigen Tag“; cf. Genes. XXII, 14; XXVI, 33; XXXV, 20; Deut. III, 14; X, 8, ja selbst nach dem Tode Moses Deut. XXXIV, 6.

5. Sie unterscheiden auch ihren Wohnort als Palästina vom Aufenthalt des Mose und seines Volkes; sie bezeichnen nicht nur das transjordanische Gebiet als jenseitig, Deut. I, 1, cf. IV, 41, sondern sie haben auch sonst Bestimmungen, die nur für Palästina passen wie יָם und נֶגֶב. Es finden sich ferner oft Stellen im Pentateuch, wo auf künftige Namen und Begebenheiten hingewiesen wird, Stellen, die dann für Glossen erklärt oder auf andere Weise unschädlich gemacht werden. Hebron z. B. hat einen dreifachen Namen; der Ort heisst Mamre, d. i. „fetter Boden“, mit Bezug auf das fruchtbare Thal bei Hebron, Kirjath-Arba, d. i. Stadt, an der vier (Stämme) teilhaben, und dann Hebron, d. i. Bundesstadt. Die Elohimsquelle braucht diese drei Namen bereits oft und zwar so, dass sie sowohl in der Genesis als im Buch Josua Mamre durch Kirjath-Arba und beide Namen durch Hebron erklärt.

Da hat man nun Hebron für den ältesten Namen ausgegeben, der abgekommen und der Stadt erst unter David wieder beigelegt sei; aber Kirjath-Arba entstand für das alte Mamre offenbar in der Richterperiode, als sich vier Stämme zu dem Orte hielten[1], und Hebron ist nur eine Abkürzung dafür. Ebenso führte Bethel, obgleich es so schon sehr frühe im pentateuchischen Bericht genannt wird, cf. Genes. XII, 8, noch unter den Richtern den Namen Lus, cf. die Elohimsquelle Jos. XVIII, 13, und erhielt nachmals erst den Namen von dem dortigen Heiligtum. Besonders merkwürdig ist aber der Name von Dan an der Nordgrenze Palästinas. Diese Stadt hiess bis zu den Richtern Lajisch oder Leschem, wurde dann auf einem Raubzug von 600 Daniten erobert und nun nach dem Stamme Dan genannt; Jos. XIX, 47 cf. Jud. XVIII, 27, 29. Dieselbe Stadt heisst nun aber schon Genes. XIV, 14 cf. Deut. XXXIV, 1 Dan, und um diese sehr deutliche Notiz einer späteren Zeit als solche zu leugnen, hat man zwei Dan angenommen, das eine als Lajisch, das andere als davon verschieden mehr nach Phönizien zu; die Spuren des letzteren findet man II. Sam. XXIV, 6 in Dan-Jaan; aber wäre das richtig, so würde doch offenbar das zweite nach dem ersten mit einem Zusatz benannt sein, um es von diesem zu unterscheiden; indessen יַעַן ist bedeutungslos, die Stelle korrumpiert; Gesenius liest daher mit Recht יַעַר, „die waldigen Gegenden von Dan.“ Auch Jerusalem, der Mittelpunkt der späteren Theokratie, wird oft in den älteren Relationen erwähnt, bald änigmatisch als אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה, wie Genes. XXII, 2, teils im Deuteronomium verblümt als Ort, den Jahveh erwählen wird, seinen Namen dorthin zu legen, bald als Salem, wie Genes. XIV, bald auch im Buch Josua beim zweiten Elohisten und dem Verfasser der Elohimsquelle als Jerusalem. Die Stadt hiess aber Jebus, bis David sie eroberte und Jerusalem, d. i. „Besitz des Friedens“, nannte. Ebenso wird auf spätere geographische und ethnographische Verhältnisse hingewiesen; Genes. XL, 15 heisst Palästina bereits Land der Hebräer, Genes. XXXIV, 7 wird Israel vom Volke gebraucht, die Grenze vom Nil bis zum Euphrat findet sich schon Genes. XV, 18, obgleich ihr David erst diese Ausdehnung verschaffte, und die Völkertafel der Genesis setzt eine ethnographische Kenntnis voraus, wie man sie in älterer Zeit unbegreiflich finden muss.

1) Es waren dies die Stämme Juda, Simeon, Levi und Kaleb. A. d. H.

Die Vertreibung der Kanaaniter, wenigstens eine teilweise, wird bereits Genes. XIII, 7 vorausgesetzt, bestimmter Deut. II, 12 cf. Exod. XXIII, 20—26, und ebenso wird Deut. XIX, 14 die Abteilung der Grenzen als längst vollzogene That betrachtet. Genes. XVII, 6 werden Könige von Israel erwähnt, ebenso Genes. XXXV, 11, aber auch in einfach historischen Notizen wie Genes. XXXVI, 31, ja, das Deuteronomium gibt sogar ein Königsgesetz in Bezug auf eingetretene Missbräuche. In den verschiedenen Segenssprüchen erkennen wir deutliche Beziehungen auf spätere Verhältnisse; im Segen Isaaks, Genes. XXVII, 40, wird die Unterdrückung der Edomiter und ihre Losreissung unter Salomo und Joram geweissagt, cf. II. Sam. VIII, 14; I. Reg. XI, 14; II. Reg. VIII, 20, im Segen Jakobs die künftige Königswürde Judas und Ephraims, Genes. XLIX, 8—11, 22—26, die spätere Zerstreuung der Leviten das. 5—7, sowie der nachmals gesunkene Zustand der Rubeniten, das. 3—4. Im Segen Bileams wird Agag, der König der Amalekiter, als von Saul besiegt eingeführt, Num. XXIV, 7 cf. I. Sam. XV, und in demselben Kapitel finden wir auch schon David und die assyrischen Verhältnisse, die Demütigung Salmanassars vor Tyrus, vorausgesetzt, cf. v. 17—24. Im Segen des Mose wird Juda zum Teil im Exil, Deut. XXXIII, 7, aber das Reich doch noch als bestehend gedacht. Ebenso aber haben andere Segenssprüche und Flüche historische Bedeutung; Levit. XXVI wird angenommen, dass ein Teil des Landes verödet ist und jetzt die früher versäumten Sabbathjahre nachholt, und ähnliche Beziehungen sehen wir Deut. XXVII u. XXVIII. Manche Gründe sind allerdings nicht ganz sicher; in der Geschichte der Sintflut ist wahrscheinlich die Kenntnis des Sonnenjahres vorausgesetzt, da die Elohimsquelle die Flut nach Verlauf von einem Jahr und zehn Tagen enden lässt; sie währt vom 17. Tage des 2. Monats bis zum 27. Tage des 2. Monats im folgenden Jahre; rechnet man Mondmonate, so würden die hinzugefügten 10 Tage das Sonnenjahr ergänzen; nun erfanden die Babylonier das Sonnenjahr und führten es unter Nabonassar ein, dessen Ära von 747 eben die Ära des Sonnenjahres ist. Nach der ältesten Erzählung des Pentateuchs hat das Jahr im Herbst begonnen, denn Exod. XXIII braucht der Schreiber beim Fest des Einsammelns der Baumfrüchte die Formel בְּצֵאת הַשָּׁנָה, „im Ausgange des Jahres", aber die Elohimsquelle setzt ausdrücklich den ersten Monat beim Passahgesetz

in den Frühling, und seitdem wurde diese Rechnung beibehalten, bis 312 die syrische Ära mit dem Herbstäquinoktium dieses Jahres als Ära der Seleuciden begann. Dazu kommen dann endlich die messianischen Elemente des Jehovisten, in denen verheissen wird, dass durch Abraham und seinen Samen alle Völker der Erde gesegnet sein sollen, gerade wie bei den Propheten des 8. u. 7. Jahrhunderts.

Leugnet man alle diese Gründe, so sagt man, der Pentateuch ist allerdings ein wunderbares Buch, das die ganze Folgezeit antecipiert und nur durch göttliche Erleuchtung des Mose möglich wurde. So schreibt Hengstenberg in seiner Vorrede, die Echtheit stehe fest; man füge Gründe für dieselbe nur hinzu, um den Gegnern zu zeigen, dass ihre Einwendungen abzuschlagen seien; aber das ist dann dogmatisches und nicht historisches Verfahren.

§ 100.

Kommentare.

Der älteste, streng orthodoxe Kommentar ist Jac. Bonfrerii Pentateuch. Mosis comment. illustratus, Antverp. 1625, fol., welchem der schon mit einem Anflug von Kritik versehene des Jo. Clericus, Commentarius in Pentateuchum, Amsteld. 1710, folgte. Zu erwähnen sind ferner: J. S. Vater, Kommentar üb. d. Pentat., Halle 1802—1805, 3 Bde., nur im dritten Bande von Bedeutung; E. F. K. Rosenmüller, Scholia in Vet. Test., 3. Aufl., Leipz., Pars I, Gen. u. Exod., 1821; Pars II, Lev., Num. u. Deut., 1824. Michael Baumgartens Kommentar erschien Kiel 1843—44, in 2 Bdn.; der beste in neuerer Zeit ist der von Aug. Knobel üb. d. Pentat. u. d. B. Josua, 3 Bde., Genes. 2. Aufl., Leipz. 1861, Exod. u. Levit., das. 1857, Num., Deut. u. Josua, das. 1861, bearbeitet von Aug. Dillmann, Genes. 1875. 1882, Exod., Levit., 1880. In anderer Richtung gab C. F. Keil den Biblischen Kommentar über die Bücher Moses, Bd. I, Gen. u. Exod., 3. Aufl., Leipz. 1878; Bd. II, Lev., Numer. u. Deut., 2. Aufl. 1870; der Kommentar zur Genesis von Fr. Delitzsch erschien in 4. Aufl. Leipz. 1870, eine Arbeit, welcher der rechte historische Sinn fehlt. In der Bibliotheca Rabbinica erschienen der Midrasch Bereschit Rabba, d. i. die haggadische Auslegung der Genesis, übers. v. Aug. Wünsche, mit einer Ein-

leitung von Jul. Fürst, Noten und Verbesserungen von demselben und D. O. Straschun und Varianten von M. Grünwald; ferner der Midrasch Schemot Rabba, der Midrasch Wajikra Rabba, der Midrasch Bemidbar Rabba und der Midrasch Debarim Rabba, sämtlich ins Deutsche übertragen von Dr. Aug. Wünsche.

Das Buch Josua.

§ 101.

Inhalt.

Das Buch führt seinen Namen nach dem Hauptthelden in ihm, nach Josua, dem Nachfolger Moses, und bildet in gegenwärtiger Gestalt die unmittelbare Fortsetzung des Deuteronomiums, aber so, dass es erst durch den Deuteronomiker vom Pentateuch abgelöst wurde, während die älteren Relationen desselben darin fortlaufen und das Gesetzbuch Gottes erst mit dem Tode Josuas abschloss.

Dem Inhalte nach zerfällt es in zwei Massen mit einem Anhang. Der erste Teil erzählt die Kriege Israels cap. I—XI mit einem Anhang der besiegten Könige in cap. XII; der zweite Teil berichtet von der Verteilung des Landes an die einzelnen Stämme, cap. XIII—XXI, darauf folgt ein Anhang meist paränetischen Inhaltes in cap. XXII—XXIV. Das Ganze schliesst mit dem Tode und dem Begräbnis Josuas und des Priesters Eleasar.

1. Erster Teil, cap. I—XII. Cap. I gibt die Einleitung. Es ergeht der göttliche Befehl an Josua, nach Kanaan zu ziehen, ein Stück des Deuteronomikers. Dann folgt die eigentliche Erzählung des zweiten Elohisten, anknüpfend an den Bericht desselben Verfassers im Buch Numeri, die Entsendung der Kundschafter nach Jericho, cap. II, und der wunderbare Zug durch den Jordan nach Gilgal. Sobald die Priester, welche die Bundeslade tragen, den

Fluss berühren, staut er auf, und die Israeliten gehen trockenes Fusses durch sein Bett, cap. III u. IV. Zu Gilgal lässt Josua das Volk beschneiden, V, 1—8; daraus erklärt sich der Name Gilgal, d. i. Abwälzung der Schmach Ägyptens, v. 9. Das Volk feiert dann, wie der priesterliche Elohist V, 10—12 hinzufügt, zur gesetzlichen Zeit das Passah, ein Bericht, der übel in den Zusammenhang passt, da ja ein Teil des Volkes doch infolge der Beschneidung krank sein musste. Nun folgt der Kampf um Jericho, V, 13—VI, 27; die Stadt fällt durch die Posaunen von sieben Priestern, welche mit der Bundeslade die Mauern umschreiten. Man hat darin eine Kriegslist gefunden; Herder meint, das Stürmen sei hinzuzudenken, der Posaunenschall nur das Signal, aber das Ganze soll eben ein Wunder sein. Dann wird Ai angegriffen; aber Israel wird geschlagen, da auf dem Volke eine Schuld lastete; Achan hatte sich an dem Verbannten, an der Beute von Jericho, vergriffen; der Frevel wird entdeckt, Achan mit dem Tode bestraft, cap. VII, und nun hat der Angriff auf Ai Erfolg, cap. VIII. Im IX. cap. wird erzählt, wie die Gibeoniten mit List Bundesgenossen Israels, aber zur Strafe für den geübten Betrug zum Frondienst verdammt werden. Erzürnt über die Fortschritte Israels und über den Bund Gibeons mit den Eindringlingen verbünden sich fünf südlich wohnende Könige und greifen die Gibeoniten an; Josua eilt ihnen zu Hülfe und besiegt die fünf Könige. Hier citiert der Deuteronomiker aus dem Buch des Redlichen die Dichterstelle: „Sonne zu Gibeon, steh still, und Mond im Thale Ajalon!“ und fährt dann fort: „Da stand die Sonne still“, so dass Zeit blieb, die Feinde zu vernichten. Er glaubte also an die Wirklichkeit dessen, was hier nur in poetischer Darstellung gegeben ist. Ähnliches findet sich Habak. III, 11; Hom. Il. XVIII, 239; Odyss. XXIII, 241 ff. — Cap. XI wird summarisch von der Unterwerfung der nördlich wohnenden Kanaaniter, besonders des Jabin von Hazor, berichtet, der eine gewisse Oberhoheit über mehrere andere Könige ausübte. Hätte man nur diese Erzählung, so würde man eine gänzliche Unterjochung der Kanaaniter voraussetzen müssen; eine solche aber hatte nicht stattgefunden, wie der Deuteronomiker in vielen Zusätzen bezeugt, und auch die Geschichte der Richter belehrt uns, dass die Kanaaniter unter den Israeliten fortlebten, sich mit ihnen verschwägerten und zum Teil Frondienste leisteten. Das XII. cap. zählt 31 besiegte Könige auf.

2. Zweiter Teil, cap. XIII—XXI. Der zweite Teil erzählt die Verteilung des Landes, eröffnet durch eine Bemerkung des Deuteronomikers, dass noch viel Land zu erobern war, dessenungeachtet aber der alternde Josua die Austeilung schon jetzt vornahm. Die Besetzung des jenseitigen Gebietes war schon Num. XXXII besprochen, hier folgt sie noch einmal cap. XIII, dann die Auslosung des übrigen Landes an die anderweitigen Stämme cap. XIV—XIX mit vielen geographischen Bestimmungen. Der grösste Teil des Inhaltes gehört dem priesterlichen Elohisten an, der hier genauer verfuhr als der älteste Erzähler; denn auch dieser muss die Verteilung berichtet haben, da er sie ja im Buch Numeri für die drittehalb Stämme gab. In der Einschaltung des Deuteronomikers XVIII, 2—10 hat man die älteste Landkarte finden wollen, aber die Stelle spricht (im Zeitalter des Jeremia) von einem tabellarischen Verzeichnis der Landschaften, nicht von einer Karte. Übrigens ist die Verteilung des Landes ideal gehalten und antihistorisch, denn es werden Tyrus und Sidon mitverteilt, und die Daniter erhalten die philistäischen Städte, welche zum Teil nie den Hebräern unterworfen waren. Hierauf werden cap. XX die Asylstädte, cap. XXI die Levitenstädte bestimmt, darunter für die Priester dreizehn in Juda, während die übrigen in den andern Stammgebieten liegen. Durch diesen Modus der Verteilung entstehen nun aber Widersprüche; Hebron z. B. fällt an Kaleb, cap. XIV, soll aber auch Levitenstadt sein; daher heisst es XXI, 12, dass an die Priester nur die eigentliche Stadt, an Kaleb aber das Feld mit den Dörfern kommen soll. Bei den Stämmen Juda und Simeon entsteht eine andere Schwierigkeit dadurch, dass eine Reihe von Städten beiden gegeben wird; das erklärt sich aber dadurch, dass der Stamm Simeon später zum Teil aufgelöst wurde und sich, da er im Süden des Landes sass, über Juda verbreitete, wodurch eine Anzahl von Städten Einwohner aus Juda und solche aus Simeon erhielt.

3. Der Anhang erzählt Josuas letzte Massregeln, seinen Abschied und Tod. Josua verabschiedet zunächst das Heer der drittehalb Stämme. Sie erbauen am Jordan einen Altar; Josua erblickt in dieser Handlung einen Abfall von Jahveh, schickt Botschafter an sie und erhält die Erklärung, der Altar solle nicht zum Opfern dienen, sondern nur ein Zeugnis der Zusammengehörigkeit der transjordanischen Stämme mit den diesseitigen sein. Das ist

ein Stück der Elohimsquelle, die keinen Altar duldet ausser in Jerusalem und deshalb auch in der Patriarchengeschichte die Stücke älterer Darstellung auslässt, welche von solchen Altären im Lande erzählten. Im XXIII. cap. folgt die erste Abschiedsrede Josuas, ganz im Stil und in der Anschauungsweise des Deuteronomikers; er ermahnt zur Beobachtung des Gesetzes und verheisst die Eroberung des noch übrigen Gebietes. Cap. XXIV rührt vom zweiten Elohisten her. Josua hält eine Ermahnungsrede, fordert zum treuen Dienste Jahvehs auf, und als das Volk verspricht, dem Herrn allein zu gehorchen, zeichnet er die Verhandlung auf, trägt das Ganze in das Gesetzbuch Gottes ein und errichtet zu Sichem ein Steindenkmal zur Erinnerung an dieses Ereignis. Dieser Verfasser zeichnet überhaupt Sichem aus, schon in der Geschichte der Patriarchen und in der Josephs. Dann folgt als Schluss der Bericht vom Begräbnis der Gebeine Josephs und vom Tode Josuas und Eleasars.

§ 102.

Von den Quellen des Buches Josua.

Dass Josua selbst der Verfasser des Buches sei, wie die früheren Juden, der Talmud im Traktat Baba bathra f. 14 c. 2, dann aber auch Huetius, Hottinger, Fr. Spanheim u. a. meinten, ist jetzt eine fast verschollene Ansicht, die nur noch selten, z. B. von König, festgehalten wird. Clericus und selbst Carpzov in seiner Introductio leiteten nicht das Ganze, sondern nur einzelne Teile von Josua her, aber auch diese Annahme ist nicht zu begründen. Man führte oft einen Schreibfehler an, um die Abfassung durch einen den geschilderten Thatsachen gleichzeitigen Schriftsteller zu beweisen; V. 1 steht nämlich im K'thib עַד־עָבְרָנוּ, „bis wir hinübergekommen", also das Suffix der 1. Person, aber im K'ri עַד־עָבְרָם, „bis sie hinübergekommen." Van Herwerden in seiner Disputatio de libro Jos., Groning. 1826, wollte hauptsächlich der Sprache nach zehn Aufsätze, documenta, in unserm Buch unterscheiden, die unter Josua, den Richtern und später entstanden sein sollen, urteilt aber ohne Erkenntnis der Sache; König behauptet vollends die durchgängige Einheit des Buches. Der Umstand, dass man die Sprache der Elohimsquelle in der Verteilung und im XXII. cap., dann auch die des Deuteronomikers in anderen Ab-

schnitten wiederfand, war von Entscheidung; jetzt konnte sich eine richtigere Ansicht über die Quellen bilden, denen wir nun im einzelnen folgen wollen.

1. Die Grunderzählung im Buche gehört demselben Verfasser an, der auch im Pentateuch die älteste Relation gegeben hat, also dem zweiten Elohisten der Genesis. Ihm gehört an cap. II, die Aussendung der Kundschafter, unmittelbar anknüpfend an die letzte Station dieses Erzählers im Buch Numeri, nämlich an Sittim, d. i. Akazienfeld. Er erzählt dann weiter den wunderbaren Durchzug durch den Jordan nach Gilgal, III, 1, 7—10a, 11, 13—17, unterbrochen von Einschaltungen des Deuteronomikers, dann IV, 1—5, 8, 10—14, 18 u. 20, V, 1—6a, 7—9, 13—15; da aber ist eine kleine Lücke, es fehlt die Rede des erschienenen Engels, der offenbar mehr sagen muss, als in unserm Texte steht; wahrscheinlich bezogen sich seine Worte auf die Eroberung Jerichos; der Auftrag aber, den er hatte, ist nicht gegeben. Dann fährt der zweite Elohist fort VI, 1, überarbeitet vom priesterlichen Elohisten, 2—25a, (26—27?), VII, 2—7, 11—18a, 19—25, in der Erzählung von der Eroberung Ais gehört ihm: VIII, 1—11, 14—28a, 29a, v. 1 mit einer kleinen Glosse des Deuteronomikers, in der Geschichte der Gibeonitischen List: IX, 3—15a, 16, 22—24, im Krieg um Gibeon: X, 1—11, 15—24, 26a, 28—43, im Krieg gegen den Norden: XI, 1—5, 7—8, 10a, 11, 16—18. Von seiner Darstellung der Verteilung haben wir nur Bruchstücke; er erzählt wie Hebron an Kaleb kommt, XIV, 6—7, mit einer Glosse im 7. Verse, dann v. 8—13; Kaleb beruft sich auf Numer. XIII, den Bericht desselben Verfassers. Die Fortsetzung zu XIV, 13 folgt XV, 14—19, nur sind v. 15 u. 16 glossiert; für Debir gibt der Deuteronomiker den älteren Namen Kirjath-Sepher; denn offenbar hat er diese älteren Notizen in den Bericht der Elohimsquelle nachträglich wieder eingefügt. Cap. XVII, 14—18, das am wenigsten flüssig geschriebene Stück, ist schwer unterzubringen: das Haus Josephs erhält noch einen Teil des Landes wegen seiner Grösse. Ewald legt die Stelle dem Buch der Kriege Jahvehs bei, welches aber wohl kaum Prosa enthielt; auch kann der Abschnitt nicht uralt sein, weil darin das Gebirge Ephraim erwähnt wird, und dass er nur schlecht geschrieben ist, beweist ebenfalls nichts für sein Alter. Endlich folgt aus dem Bericht der Grundschrift im XXIV. cap. die Rede Josuas und sein Bündnis mit dem Volk,

glossiert sind wieder v. 1 u. 11; „die Häupter, Richter und Vorsteher" sind Worte, mit denen der Deuteronomiker alle zusammenzufassen pflegt, und v. 11 enthält eine unrichtige Antecipation. Der Text gibt uns demnach eine ziemlich vollständige Ausführung der Eroberung nach dem Bericht des zweiten Elohisten; mancherlei mag durch den priesterlichen Elohisten ausgelassen sein, z. B. die Rücksendung der transjordanischen Stämme, die Verteilung des Landes, die er notwendig beschrieben haben muss, da er sie ja Numer. XXXII beginnt. Die Sprache des Referenten ist im Buch Josua nicht mit all den Eigentümlichkeiten ausgestattet, die sie im Pentateuch charakterisieren, da in diesem sein Bericht nur durch die Hand des priesterlichen Elohisten und Jehovisten ging, von denen letzterer sich der Korrektur sehr enthielt, während der Deuteronomiker im Buch Josua fast überall änderte, ausschaltete, glossierte und dadurch den Grundtext oft sehr verwischte; aber dennoch gibt es hinlänglich genug Elemente, welche darthun, dass die ausgeschiedenen Stücke dem ältesten Referenten angehören. בֵּית עֲבָדִים XXIV, 17 ist ihm durchaus eigentümlich, ebenso die Konstruktion von אֱלֹהִים mit dem Pluralis; der Verfasser gebraucht XXIV, 25 שׂוּם חֹק וּמִשְׁפָּט, eine Formel, die nur noch Exod. XV, 25 erscheint; die Erwachsenen heissen גְּבָרִים VII, 14, 17, 18 wie Exod. X, 11; XII, 37; יִלּוֹד ist nur hier V, 5 und Exod. I, 22 gleich natus; חָיָה, leben, von der Genesung gebraucht, findet sich V, 8 wie Genes. XX, 7; עָכַר VI, 18; VII, 25 wie Genes. XXXIV, 30; die sprichwörtliche Redensart חָרַץ לְשֹׁנוֹ, seine Zunge spitzen. Josua X, 21 wie Exod. XI, 7; לֹא בְחַרְבְּךָ וְלֹא בְקַשְׁתֶּךָ, Jos. XXIV, 12 cf. Genes. XLVIII, 22; חֲמֻשִׁים, IV, 12 wie Exod. XIII, 18, cf. Numer. XXXII, 17, 20, 27; מָשַׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל, VI, 5 cf. Exod. XIX, 13.

2. Dies Werk wurde nun teils durch Einschiebung grösserer Massen oder kleinerer Glossen, teils durch Änderung im einzelnen von demselben Verfasser bearbeitet, welcher die priesterliche Gesetzgebung im Pentateuch schrieb, von dem Autor der Elohimsquelle. Im Buch Josua gerade zeigt es sich recht deutlich, dass dieser Referent eine ältere Schrift benutzte, hie und da ergänzte, bei grösseren Abschnitten aber, die seiner Anschauung widersprachen, seine Quellenschrift durch eigene Darstellung ersetzte. Er liess die Verteilung des Landes nach dem zweiten Elohisten fort, da sie, jedenfalls kürzer gehalten, seinen Inter-

essen nicht entsprach, vor allem aber erklärt es sich aus seinem Verfahren, warum wir die ältere Relation nicht mehr vollständig besitzen. Er fügt hinzu IV, 15—17, dass die Priester auf Josuas Geheiss die Bundeslade aus dem Wasser heben, was schon v. 11 erzählt war, aber in Bezug auf den 18. Vers. die Rückkehr der Gewässer, noch einmal betont wird; er gebraucht hier אֲרוֹן הָעֵדוּת, während die anderen Relationen אֲרוֹן הַבְּרִית haben, und wird sich selbst inkonsequent, sofern er die Priester die Lade tragen lässt; aber er kann sich eben dem gegebenen Zusammenhange nicht entziehen. Dann gehört ihm IV, 19 an, wo er berichtet, dass das Volk am 10. Tage des ersten Monats aus dem Jordan stieg, vorbereitend auf seine Glosse V, 10—12, in der er die Passahfeier einschiebt, die in den Zusammenhang aber gar nicht passt, da das Volk ja krank war; doch ihm ist es vor allem um seine priesterlichen Interessen zu thun; vgl. auch Exod. XVI, 35, eine Stelle, derzufolge der Verfasser bemerkt, das Man habe an selbigem Tage aufgehört. Darauf hat er VII, 1 hinzugefügt; er verrät hier sogleich das Vergehen des Achan, während der ursprüngliche Erzähler die Erkenntnis des Frevels erst durch das Los gegeben werden liess; Achan wird nach priesterlich elohistischer Art hier genealogisch bestimmt; der Stamm aber heisst מַטֶּה, wie stets in der Elohimsquelle, nicht שֵׁבֶט, wie in den andern Relationen; dass der priesterliche Erzähler das Faktum kennt, beweist er XXII, 20, wo er in einer Rede Rücksicht darauf nimmt; hier aber hat er nur glossiert, ist also abhängig. Vers 18b bringt er dieselbe Glosse, und ausserdem hat er v. 25 einen Zusatz gemacht. Hier erzählt der zweite Elohist: „Und sie verbrannten sie und bewarfen sie mit Steinen", סָקַל; da schickt die Elohimsquelle vorauf: „Und es steinigte ihn ganz Israel"; רָגַם ist Ausdruck dieses Schriftstellers; wahrscheinlich will er die Strafe des Verbrennens durch vorangehendes Steinigen mildern. In der Geschichte der Gibeoniter fügt er IX, 15b ein: „Und es schwuren ihnen die Fürsten der Gemeinde", dann v. 17—21, wo er wieder „die Fürsten der Gemeinde" in den Vordergrund rückt. Die grösseren Einschaltungen dieses Referenten beziehen sich auf die Verteilung des Landes; es sind dies die Stücke XIII, 15—28; XIV, 1—5; XV, 1—13, 20—62; XVI, 1—9; XVII, 1—11; XVIII, 1, 11—28; XIX, 1—51; v. 47, der Zug der Daniten, wird von vielen für eine Glosse gehalten, ist aber schwerlich eine solche, da der elohistische Aus-

druck וַיֵּצֵא גְּבוּל gebraucht wird. Ferner gehört ihm XX, 1—9, v. 3—5 ist jedoch vom Deuteronomiker nach der älteren Darstellung überarbeitet, welche er ja auch Deut. IV, 41 ff. aufgenommen hat. Sodann schrieb der Priester die Austeilung der Priester- und Levitenstädte, XXI, 1-42, nach dem Los, aber dieses Los will, dass die Priesterstädte um den Tempel herum fallen; die Leviten, welche von Kahath abstammen, bleiben noch in der Nähe des Tempels, die Nachkommen Gersons, d. i. der Verbannte, erhalten ihren Besitz im Norden, die Nachkommen Meraris, d. i. der Unglückliche, jenseits des Jordans; das ist offenbar Theorie, aber keine Praxis. Der Elohimsquelle gehört dann noch XXII, 9—34, die Geschichte vom Altar der transjordanischen Stämme, der nur ein Zeugnis der Zusammengehörigkeit der diesseitigen und jenseitigen Stämme bildet.

3. Drittens haben wir die jehovistischen Elemente auszusondern; denn auch solche lassen sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachweisen; in ihrer Bestimmung aber ist namentlich Knobel besonders unglücklich gewesen; er hat sie nicht gesehen, wo sie sind, und gefunden, wo sie nicht sind. Jehovistisch ist zunächst IV, 6—7, ganz in den Ausdrücken wie Exod. XII, 25—27, XIII, 14 ff.; zwar hat auch der Deuteronomiker VI, 20 eine ähnliche Redensart, aber doch in anderer Wendung; dass thatsächlich der Jehovist hier der Verfasser ist, beweist der Umstand, dass der Deuteronomiker Jos. IV, 21—24 dieselbe Ermahnung wiederholt, indem er sich dem zweiten Elohisten anschliesst und יַבָּשָׁה für das trockene Land gebraucht, obgleich es nicht ganz trocken war. Cap. V, 6b ist ebenfalls Glosse; Gott hatte den Schwur gethan, das Volk solle das gelobte Land nicht schauen, Numer. XIV, 23, und das wird hier benutzt; der Satz ist ungewöhnlich lang und verrät schon dadurch, dass er erweitert ist. Jehovistisch ist ferner VII, 8—10 cf. Numer. XIV, 15—16; schon לָמָּה זֶּה, „warum doch?“ verrät den Verfasser.

VIII, 12—13, wo ein zweiter Hinterhalt gegen Ai erwähnt wird, ist ebenfalls Glosse, doch fehlen die sprachlichen Elemente, um zu konstatieren, wer dies Einschiebsel geschrieben hat.

Dem Jehovisten lässt sich mit Sicherheit ausser den genannten Stellen nichts weiter beilegen; XIII, 1, XXIII, 2 heisst es zwar von Josua, er war „alt, in die Jahre gekommen“, und dieser Ausdruck ist Genes. XXIV, 1 jehovistisch, aber auch der Deuterono-

miker konnte diese Redensart benutzen, da er oft jehovistische Wendungen aufnahm.

4. Der Deuteronomiker ist der letzte Verfasser des ganzen Buches. Er hat in demselben zwei grössere Stücke geschrieben, cap. I und cap. XXIII, ausserdem aber viele Glossen, Erläuterungen und Zusätze, Berichtigungen nach seiner Weise; III, 2—6 erscheinen die levitischen Priester wie VIII, 33; III, 10b werden die sieben Völker Kanaans aufgezählt; III, 12; IV, 9, „bis auf diesen Tag", ist gewöhnliche Formel des Deuteronomikers, dem auch IV, 21—24; V, 9; VI, 25b; VIII, 1 („Fürchte dich nicht und verzage nicht!"); VIII, 28 („und machte die Stadt Ai zum ewigen Trümmerhaufen"), dann VIII, 29b—35 als Ausführung von Deut. XXVII angehört. IX, 1—2 gibt er die Aufzählung der sechs Stämme, dann fügt er IX, 24—27 hinzu, X, 12—14 bringt er das Citat aus dem Buch des Redlichen, wie aus v. 12 folgt, wo נָתַן לִפְנֵיִם, preisgeben, eine echt deuteronomische Formel ist; auch ist das Wunder, dass Gott auf die Stimme eines Menschen gehört hat, v. 14, ganz im Geiste des Deuteronomikers dargestellt, der Deut. IV, 6—8; 32—34 u. ö. ähnliche Reflexionen erkennen lässt. Glossiert ist sodann X, 26b, 27 mit Beziehung auf das Gesetz im Deuteronomium XXI, 22—23, dass Leichen nicht über Nacht am Holz bleiben, sondern herabgenommen werden sollen. Dem Deuteronomiker gehört ferner XI, 6, 9, 10b, 12b, 13—15, 20—23, auch wohl v. 19; dann hat er das ganze XII. cap. geschrieben, das Verzeichnis der Könige, v. 4 = Deut. III, 11; Mose heisst Knecht Jahvehs, der Besitz יְרֻשָּׁה v. 6, u. a. Ferner verfasste er XIII, 1—14, 29—33; שִׁיחוֹר heisst der Fluss עַל־פְּנֵי מִצְרַיִם, der Nil, v. 3, hat diesen Namen aber erst seit dem Zeitalter des Jeremia. XIV, 7 ist auch glossiert und v. 12 bearbeitet, עֲנָקִים ist gesetzt für יְלִידֵי הָעֲנָק, ebenso v. 14 u. 15, sodann XV, 15—16 u. 63; in v. 15 wird die Stadt Debir mit dem älteren Namen Kirjath-Sepher genannt; die Elohimsquelle sagt dafür XV, 49 Kirjath-Sanna. Ihm gehört weiter XVI, 10; XVII, 12, 13; XVIII, 2—10; hier wird dem Stamm der Leviten das Priestertum als Erbteil gegeben; cap. XX, 3b—5 ist eine Bearbeitung des Gesetzes über die Zufluchtsstätten nach Deut. IV, 41. In dem Kapitel über die Levitenstädte, XXI, hat er v. 43—45 geschrieben, dann XXII, 1—8 die Rücksendung der transjordanischen Stämme; besonders ist ein erst späteres Wort נְכָסִ v. 8. Ihm gehört die Ermahnung Josuas ans Volk, XXIII, mit Beziehung auf das Gesetz-

buch Moses, v. 6; der zweite Elohist nennt es XXIV, 26 Gesetzbuch Gottes. Im XXIV. cap., welches der Grundschrift angehört, hat er v. 1 „die Häupter, Richter und Vorsteher“ hinzugefügt und v. 11 den Übergang über den Jordan zu früh erwähnt, auch kenntlich an der Aufzählung der sieben kanaanitischen Völker, wie er das ja liebt.

Der Deuteronomiker überarbeitete also das ältere, schon einmal überarbeitete Werk und trennte es vom Gesetzbuch Moses, während es bis dahin mit dem Gesetzbuch Gottes eine Einheit, d. h. einen Teil desselben gebildet hatte. Offenbar redigierte er das Buch Josua etwas später als sein Deuteronomium, da er ja deuteronomische Verordnungen als ausgeführt im Buch Josua erwähnt; so die Errichtung des Altars auf dem Berge Ebal, VIII, 30—35, wodurch er den Zusammenhang unterbricht, da das Lager noch bei Gilgal ist. Eigentümlich ist ihm die Bemerkung, dass nicht alle kanaanitischen Stämme unterworfen wurden, sondern neben den Israeliten wohnen blieben und erst später, als Israel erstarkt war, Tribut zahlen mussten. Ausserdem erklärt er gern ältere Namen, wie Debir als Kirjath-Sepher, so Hebron als Kirjath-Arba, bemerkt aber, dass Arba ein Riese gewesen sei, woraus folgt, dass er jenen alten Namen nicht mehr verstand. Vorliebe hat er auch für paränetische Elemente.

Anhang. — Übersicht der Quellen.

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Deuteronomium.	Anderw. Elem.?
			Jos. I	
Jos. II				
„ III, 1			„ III, 2—6	
„ III, 7—10a			„ III, 10b	
„ III, 11			„ III, 12	
„ III, 13—17				
„ IV, 1—5		Jos. IV, 6—7		
„ IV, 8			„ IV, 9	
„ IV, 10—14	Jos. IV, 15—17			
„ IV, 18	„ IV, 19			
„ IV, 20			„ IV, 21—24	
„ V, 1—6a		„ V, 6b		
„ V, 7—9*			„ V, 9*	
	„ V, 10—12			

Zweite Elohist.	Elohimsquelle.	Jehovist.	Deuteronomium.	Anderw. Elem.?
Jos. V, 13—15				
„ VI, 1—25a			Jos. VI, 25b	
„ VI, 26, 27?	Jos. VII, 1			
„ VII, 2—7		Jos. VII, 8—10		
„ VII, 11—18a	„ VII, 18b			
„ VII, 19—25	„ VII, 25 Zus.			
„ VIII, 1*—11			„ VIII, 1*	Jos. VIII, 12—13
„ VIII, 14—28a			„ VIII, 28b	
„ VIII, 29a			„ VIII, 29b—35	
			„ IX, 1—2	
„ IX, 3—15a	„ IX, 15b			
„ IX, 16	„ IX, 17—21			
„ IX, 22—24*			„ IX, 24—27	
„ X, 1—11			„ X, 12—14	
„ X, 15—24			„ X, 25	
„ X, 26a			„ X, 26b—27	
„ X, 28—43				
„ XI, 1—5			„ XI, 6	
„ XI, 7—8			„ XI, 9	
„ XI, 10a			„ XI, 10b	
„ XI, 11—12a			„ XI, 12b—15	
„ XI, 16—18			„ XI, 19—23	
			„ XII	
			„ XIII, 1—14	
	„ XIII, 15—28		„ XIII, 29—33	
	„ XIV, 1—5			
„ XIV, 6*—13			„ XIV, 7*, 14, 15	
	„ XV, 1—13			
„ XV, 14—19*	„ XV, 20—62		„ XV, 63	
	„ XVI, 1—9		„ XVI, 10	
	„ XVII, 1—11		„ XVII, 12—13	„ XVII 14—18?
	„ XVIII, 1		„ XVIII, 2—10	
	„ XVIII, 11—28			
	„ XIX, 1—51			
	„ XX, 1—3a		„ XX, 3b—5	
	„ XX, 6—9			
	„ XXI, 1—42		„ XXI, 43—45	
			„ XXII, 1—8	
	„ XXII, 9—34		„ XXIII	
			„ XXIV, 1	
„ XXIV, 2—10			„ XXIV, 11	
„ XXIV, 12 ad fin.				

§ 103.

Abfassungszeit.

Die Entscheidung für die Abfassungszeit gibt die Bearbeitung des Buches durch den Deuteronomiker; denn da das Deuteronomium zwischen 599 und 588 entstanden ist, kann das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht älter sein, und das wird denn auch durch besondere Kriterien bestätigt. Wir finden die Formel: „so ist es bis auf den heutigen Tag" IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26; VIII, 28 u. s. f.; wir finden Erklärungen älterer Namen durch jüngere und umgekehrt, Lus durch Bethel, Hebron durch Kirjath-Arba, Debir durch Kirjath-Sepher. Auch Anachronismen sind nicht selten; so wird Jerusalem bei den beiden ältesten Referenten erwähnt, beim zweiten Elohisten X, 1, in der Elohimsquelle XVIII, 28, beim Deuteronomiker XV, 63, während doch dieser Name erst unter David aufkam und noch Jud. XIX, 11 die ältere Bezeichnung steht. Es wird schon auf den Tempelschatz hingewiesen beim zweiten Elohisten IX, 23; es werden Gebirge Judas und Israels unterschieden, c. XXI, was doch erst nach der Trennung der Reiche möglich war, und es wird bei der Geschichte vom Altar in der Elohimsquelle neben dem älteren, freieren Kultus die Beschränkung desselben auf einen Ort vorausgesetzt. — Aus der Sprache lässt sich das spätere Alter nicht beweisen; man fand früher starke Chaldaismen in dem Buche, so z. B. הִמְסִיו XIV, 8, aber das ist Schreibfehler und הִמְסוּ zu lesen. Spinoza, Clericus, de Wette, Maurer u. a. halten das Buch für nachexilisch, richtiger setzt man es in die Zeit des Jeremia, 599—588; es ist gleichzeitig dem Deuteronomium und nur etwas später als dieses.

§ 104.

Kommentare.

Von den älteren Kommentaren zum Buch Josua ist der berühmteste: Josuae Imperat. hist. illustr. ab Andrea Masio, Antverp. 1574, fol., bedeutend auch Jo. Clerici Comment. in libros histor. V. T., Amsterdam 1708, fol.; erwähnt sei Hasse, Aussichten zu künftigen Aufklärungen üb. d. A. T., Jena 1785; vgl. dessen Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengesch., 2. T.

1805; Osiander, Comment. in Jos., Tub. 1681; Corn. a Lapide, Comment. in Jos. etc., Antverp. 1718; Maurer, Komment. üb d. B. Josua, Stuttg. 1831; Rosenmüller, Scholien, 1833; Keil, Komment. üb. d. B. Josua, Erlang. 1847, dann im Biblischen Kommentar mit Delitzsch zusammen, Josua, Richter, Ruth, Leipz. 1863; Knobel, Komment. z. Numer., Deut. u. Josua als 3. Bd. des Pentateuchs, Leipz. 1861; Fay, das Buch Josua, theol. hom. bearbeitet, Bielefeld 1870. — Im übrigen vgl. König, Alttest. Studien, 1. Hft. 1836; Himpel, Selbständigkeit, Einheit u. Glaubwürdigk. d. B. Jos., Tüb. Quartalschrift, 1864 f.; Hollenberg in Stud. u. Krit. 1874; Wellhausen in Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1876 f.

§ 105.

Das Buch Josua der Samaritaner.

Die Samaritaner haben unter ihren heiligen Schriften auch ein Buch Josua, eine Chronik der Samaritaner in arabischer Sprache, aber in samaritanischer Schrift, ein Werk, dessen Original nach einer höchst zweifelhaften Nachricht in hebräischer Sprache abgefasst gewesen sein soll. Eine Handschrift des Buches, die Scaliger nach Europa brachte, befindet sich auf der Bibliothek in Leiden, cf. Ἐπιτομή omnium capp. libri Jos., h. e. Chronici Samaritani, quod ex legat. Joseph. Scaligeri in Leidensi bibliotheca arabice contextum, sed samarit. charactere exaratum asservatur, b. Hottinger, Exercitatt. Antimorin. p. 105 ff. Johann Heinr. Hottinger teilte es nach derselben in Auszügen mit, cf. Smegma Orient. p. 437, Hist. Orient. p, 40, 120, während es Juynboll als Chronicon Samaritanum, Leiden 1848, in arabischer Sprache mit samaritanischer Schrift herausgab. — Dies Werk führt nur uneigentlich den Namen Buch Josua. Zuerst wird darin die Geschichte Israels seit den letzten Tagen Moses erzählt, so dass cap. I—XII parallel Numer. XXII—XXXII läuft: dann folgt der Inhalt unseres Buches Josua, bald gemäss dem hebräischen Text, bald erweitert und mit abenteuerlichen Zuthaten ausgestattet. Josua aus Ephraim ist der erste König der Samaritaner, der Erbauer des Tempels auf Garizim; er unternahm einen Zug gegen Schaubeck von Persien, welcher Zauberei trieb und auf Josua durch den langen Tag aufmerksam wurde, an dem die Israeliten so viel ausrichteten als sonst in einem Jahr. Dann aber führt es in einem Anhang von 9 Kapiteln die

Geschichte bis auf die Zeit des Kaisers Alexander Severus fort. Die arabische Sprache weist uns in Betreff der Abfassung dieser Chronik auf eine spätere Zeit, wo das Arabische Umgangssprache der Samaritaner war.

Bisweilen wird auch eine andre Chronik als Buch Josua bezeichnet, welche ebenfalls arabisch geschrieben ist und den Samaritaner Abulfatch zum Urheber hat. Er verfasste sein Werk i. J. 756 der Hedschra und führt die Geschichte bis zum Auftreten Mohammeds herab, während ein Nachtrag von andrer Hand eine Fortsetzung dazu bis auf Harun-al-Raschid gibt. Einen Auszug edierte Chr. Fr. Schnurrer in Paulus' Neuem Repertor. I, Jena 1790, S. 117 ff. Ed. Vilmar, welcher Abulfathi annales Samaritani ad fidem codicum ms. Berolinensium Bodlejani Parisini, Gotha 1865, vollständig mit lateinischer Uebersetzung und einem Kommentar herausgab, nennt das Werk eine historica gentis Samaritanae apologia ad historicam Pentateuchi rationem et Genesis maxime exemplar instituta.

Das Buch der Richter.

§ 106.

Name und Inhalt des Buches.

Das Buch der Richter führt seinen Namen שֹׁפְטִים nach den Helden, welche in ihm auftreten. Diese aber waren ursprünglich Richter, wie denn doch Debora Richterin, nicht Kriegerin ist; erst später wird der Ausdruck vom Herrscher und vom Anführer im Kriege gebraucht, wie auch die Bedeutung von שָׁפַט Ps. II, 10; Am. II, 3 in herrschen übergeht. So gab es in Tyrus nach Aufhebung des Königtums und desgleichen in Karthago Suffeten, cf. Liv. XXX, 7, welche die Römer Reges, Consules, Dictatores nennen. Die Richterperiode bildet eine auf geordnete Staatsverhältnisse vorbereitende Epoche; die Richter sind Vorläufer der

Könige, nicht etwa Heroen im Sinne der griechischen, sondern eine Erscheinung des Überganges vom Nomadenleben zur staatlichen Einheit. Aber das Buch der Richter erzählt nicht alle Begebenheiten, welche sich auf diesem Stadium der israelitischen Geschichte zutrugen, denn Eli und Samuel fehlen darin, und selbst in der Reihe der angeführten Richter sind Lücken, da kein Richter das ganze Volk mit seiner Herrschaft umfasste und manche wohl gleichzeitig verschiedene Stämme leiteten. Von Othniel bis Simson zählt man dreizehn Richter und hält sie gewöhnlich für successiv.

Das ganze Buch zerfällt in drei Massen. Die ersten beiden Kapitel geben Einleitung und Vorbereitung, cap. III—XVI folgt die eigentliche Geschichte der Richter, cap. XVII—XXI ein Anhang mit zwei besonderen Erzählungen von einem Verfasser.

Cap. I u. II geben eine blosse Kompilation, worin die meisten Elemente aus dem Buch Josua entlehnt sind. Eigentümlich ist nur der Zug Judas und Simeons gegen Adoni-Besek, den König von Besek im Stammland Juda, sowie die Wanderung der Keniter, welche von Jethro hergeleitet werden, also eigentlich Midianiter sind, nach dem südlichen Juda; Kalebs Geschichte dagegen ist aus dem Buch Josua entnommen und zwar aus den Stellen des zweiten Elohisten. Dann aber finden sich besonders Notizen des Deuteronomikers aus dem Buch Josua, in welchen erwähnt wird, dass die Israeliten nicht alle Kanaaniter unterworfen hatten.

Das eigentliche Buch der Richter beginnt mit cap. III; und wenn da der Übergang in gegenwärtiger Gestalt recht fliessend erscheint, so war das am Ende des II. cap. vorbereitet, so dass dann also derjenige, welcher die ersten beiden Kapitel hinzufügte, auch den Übergang vermittelte. Ursprünglich begann die Schrift wohl etwas anders.

Die Geschichte der Richter hebt mit Othniel, dem jüngeren Bruder Kalebs, an, welcher die Israeliten vom Druck des mesopotamischen Königs Kusan-Risathaim befreite und vierzig Jahre regierte, III, 1—11. Ihm folgte Ehud, welcher den moabitischen König Eglon mit List tötete, III, 12—30; dann hatte das Land achtzig Jahre Ruhe. Von Samgar, dem dritten Richter, ist wenig erzählt, nur dass er sechshundert Philister mit einem Ochsenstecken erschlug, er muss aber doch kein unbedeutender Mann gewesen sein, da er sich im Liede der Debora erwähnt findet. Dann bricht eine Glanzperiode der Richterzeit an unter Debora und Barak. Es

herrschte damals über das nördliche Palästina Jabin von Hazor, wohl derselbe, welcher auch Josua XI, dann aber zu früh genannt wird. Sein Feldherr war Sisera. Gegen diesen Unterdrücker Israels begeistert die Richterin Debora den Barak aus Naphthali. Sisera wird besiegt, durch Jael, das Weib Hebers, getötet, und damit ist die Herrschaft Jabins gebrochen. Gefeiert wird dieser Sieg im V. cap., im Liede der Debora, einem Rest altisraelitischer Poesie, den man nicht hoch genug schätzen kann. Als dann Israel infolge seines Abfalls von Jahveh unter die Hand der Midianiter gebeugt wird, tritt Gideon als Retter aus der Not auf. Er wird durch eine besondere Engelerscheinung berufen, aufgefordert zur Zertrümmerung des Baals-Altares und der Statue darauf und erhält nach seinen Thaten den Namen Jerub-Baal, d. i. „der gegen Baal streitet“, wenn gleich nach Analogie aller Zusammensetzungen mit רִיב oder שָׂרָה der Begriff der Hilfe darin liegt, also „Streiter mit Baals Hilfe“. Gideon schlägt die Midianiter; aus dem Metall der Beute bildet er ein Ephod, ein überzogenes Bild Jahvehs, stellt es in Ophra auf, und ganz Israel buhlt ihm nach. Ältere Archäologen deuteten אֵפוֹד als Oberkleid des Priesters; aber wer stellt ein solches auf, wer buhlt ihm im Götzendienst nach, und wer macht es aus Erz? Selbst dieser gefeierte Richter huldigte also dem Bilderdienst. Sein Sohn Abimelech, von einem Kebsweibe geboren, ermordet seine Halbbrüder, die siebenzig Söhne Gideons; nur einer rettet sich und geisselt in einer vorzüglichen satirischen Fabel c. IX die Thorheit der Sichemiten, welche den Bastard zu ihrem König gemacht hatten; nach drei Jahren wird Abimelech gestürzt, und es folgt ihm Thola aus dem Stamme Isaschar, der dreiundzwanzig Jahre regiert, sodann herrscht Jair, ein Gileadit, zweiundzwanzig Jahr lang, offenbar derselbe, der schon Numer. XXXII, 41 als Sohn Manasses erscheint und im Pentateuch zu früh angesetzt ist. Ausführlicher wird die Darstellung in der Geschichte Jephthas, XI, I—XII, 7. Er ist der Sohn einer Buhlerin, also von dunkler Herkunft; von seinen rechtmässigen Halbbrüdern verdrängt, flieht er ins Land Tob, wird jedoch, als die Ammoniter Israel bedrängen, zurückgerufen, besiegt die Feinde und opfert infolge eines voreiligen Gelübdes sein einziges Kind, eine Tochter, als עוֹלָה. Dies Opfer hat vielfach Anstoss erregt. Clericus und Hengstenberg wollten es in geistigem Sinne umdeuten, als ob Jephthas Tochter sich zeitlebens

einem nonnenartigen Stande geweiht habe; dass sie nämlich zwei Monate (vor dem Tode) ihre Jungfrauschaft beklagt, soll dann heissen, sie bedauert, dass sie ewig Jungfrau bleiben solle; in der That bedeutet es aber, sie weint darüber, dass sie als Jungfrau sterben soll, ohne ihre weibliche Bestimmung erreicht zu haben. עֹלָה ist das Brandopfer, und so fasst es schon Luther. Auch kann Jephtha bei seinem Gelübde nur an ein Menschenopfer gedacht haben; denn was soll ihm wohl aus seinem Hause entgegenkommen? Wir haben hier einen eigentümlichen Beweis, dass dem ältesten Judentum Menschenopfer nicht fremd waren, und darum hat die verhinderte Opferung Isaaks einen paränetischen Charakter. Wie Jephtha so gelobt auch Idomeneus auf der Rückkehr von Troja während eines Sturmes, dem Poseidon für seine Rettung dasjenige zu opfern, was ihm in der Heimat zuerst entgegenkomme, und schlachtet dann seinen Sohn: dem Opfer Isaaks aber durchaus verwandt ist dasjenige der Iphigenia; cf. Cicero de off. III, 25; Servius zu Verg. Aen. III, 821. Von den drei Nachfolgern Jephthas, dem Ebzan, der sieben, dem Elon, der zehn, und dem Abdon, der acht Jahre regiert, ist nichts erzählt; es wird nur ihr Vaterland, ihre Familie und ihr Begräbnis angegeben, XII, 8—15. Ganz anders beginnt gleich die Geschichte Simsons, XIII—XVI. Im Anfange, wo berichtet wird, dass Simsons Mutter unfruchtbar war und er infolge einer Engelerscheinung geboren und zum Nasiräer bestimmt wird, sollte man meinen, es folge nun die Geschichte eines heiligen, frommen Theokraten, aber man irrt sich; denn alles, was nachfolgt, sind blosse Heldenthaten, oft in leichtfertiger Weise mit einem Hang zu Schwänken ausgeführt, so dass uns eigentlich erst Simsons tragisches Ende mit ihm versöhnt. Zweimal wird gemeldet, dass er Israel zwanzig Jahre richtete, XV, 20 und XVI, 31, davon aber ist wenig genug erzählt, und man muss gestehen, ein Richter von diesem Charakter kann nur befremden: die Selbstsucht stellt sich in ihm dar, aber nichts Heiliges. Wie erklärt sich das? Die Erzählung führt ihn als Nasiräer ein. Ein Gesetz der Elohimsquelle, Numer. VI, 13—21, kennt nur noch zeitweise Geweihete, ursprünglich aber waren sie zeitlebens dem Gelübde verpflichtet, so Simson, Samuel, Elia und Elisa und noch Johannes der Täufer. Sie trugen langes Haar, enthielten sich alles Berauschenden und Unreinen in der Nahrung und dienten im übrigen dem Herrn. Davon hat die Simsonsage nur

das lange Haar als Quelle übermenschlicher Kraft bewahrt. Längst schon hat man bemerkt, dass Simsons Geschichte ihre Parallele hat in dem Mythus des Herakles, teils des griechischen, teils und gewiss zunächst des phönizischen, nur liess man den heidnischen Mythus Nachbildung des biblichen Berichtes sein, cf. Eusebius, Chron. ed. Schöne p. 54 sq., Philaster, de haeres. c. 8; Georgius Syncellus, Chronogr. ed. Dindorf, I, 309. Herakles ist ursprünglich der kanaanitische Baal, die Sonne als Held und zeugende Macht, und der Name Simson, der mit שֶׁמֶשׁ zusammenhängt, weist gleichfalls auf den Sonnenhelden hin. Mit dem Licht- und Sonnendienst war die Kultussitte verbunden, das Haar als Sinnbild der Sonnenstrahlen lang zu tragen, und aus dieser symbolischen Bedeutung des Haares erklärt sich Simsons Kraft, seine Fesselung und Wiederbefreiung; auch der tyrische Herakles war ja im Winter gefesselt, befreite sich aber im Frühling; und die zahlreichen Buhlschaften, welche Simson eingeht, haben ihr Seitenstück in den Liebschaften des Herakles, da eben Baal als Gott der Lebenskraft vorgestellt wurde. Selbst kleinere Züge haben Beziehung auf den Sonnengott, so z. B. der Schwank, dass Simson dreihundert Füchse bindet und mit brennenden Strohwischen in die Felder jagt; denn Ovid. Fast. IV. 681 ff. erzählt, dass zu Carseolum, d. i. Kartha-Schual, Fuchsstadt, einer phönizischen Kolonie, alle Jahre feierlich Füchsen Stohbündel auf den Rücken gebunden und diese angezündet würden zur Erinnerung daran, dass durch einen Fuchs das Getreide verbrannt sei; der Brandfuchs ist aber Symbol der Sonnenglut. Alle diese mythologischen Elemente aus dem Baalkult hat die Volkssage an den historischen Simson angeschlossen, indem sie von der Verbindung des Nasiräatsgelübdes mit dem Lichtkultus ihren Ausgang nahm. Übrigens ist die Geschichte Simsons reich an sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten.

Der dritte Abschnitt, cap. XVII—XXI, steht mit dem vorigen in keinem Zusammenhange. Er enthält zwei Erzählungen von demselben Verfasser. Die eine berichtet in cap. XVII u. XVIII den Zug der Daniten nach dem Norden, um Lajisch, eine phönizische Stadt, zu erobern. Bei dieser Gelegenheit rauben sie ein Ephod und führen den Leviten, welcher Priester bei demselben war, mit sich nach Dan; das Bild aber stand in Dan „bis zur Zeit, da das Land weggeführet ward.“ Das folgende: „ . . . . da

das Gotteshaus zu Silo war“, ist ein Zusatz, denn das XVIII. cap. ist stark glossiert. Man sollte denken, es sei von drei Bildern die Rede, von פֶּסֶל, מַסֵּכָה und אֵפוֹד, die beiden ersteren dienen aber nur zur Erklärung von אֵפוֹד, nämlich פֶּסֶל als Schnitzbild und מַסֵּכָה als gegossenes Bild, als Blech, womit das geschnitzte Holzbild überzogen war, daher man solche Bilder auch, wie dies am Sinai geschah, verbrennen konnte. Nach XVIII, 1 scheint diese Geschichte der Daniten in den Anfang der Richterperiode zu fallen, das beruht jedoch nur auf der ungeschickten Einkleidung des Verfassers; sie sollen noch kein Erbteil haben; aber dagegen spricht, dass zwei bestimmte Städte an der philistäischen Grenze, Zarea und Esthaol, als danitisch genannt sind. — Die zweite Erzählung, cap. XIX—XXI, berichtet die fast gänzliche Ausrottung der Benjaminiten infolge einer Schandthat in Gibea und die Wiederherstellung des Stammes durch Weiberraub. Der Frevel, von dem uns hier gemeldet wird, ist ähnlich demjenigen, welchen die Sodomiten verüben, Genes. XIX, und oft hat man angenommen, unsere Geschichte habe die Farben zu der Darstellung im Pentateuch geliehen, indessen dürfte das Verhältnis wohl umgekehrt sein. Die Chronologie dieser Geschichte ist unbestimmt; nach XX, 28 würde sie in die Zeit der ersten oder zweiten Generation nach Josua fallen, doch auch hier führen alle Kriterien uns auf ein späteres Datum; denn die Stämme haben längst ihr Land inne und treten vereint gegen Benjamin auf. — Beide Geschichten haben den Zweck, die anarchischen Zustände vor den Königen zu schildern; cf. XVII, 6; XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25. Die Sprache ist in beiden Erzählungen dieselbe, aber verschieden von der des ersten Teiles, dunkler und reich an Eigentümlichkeiten.

§ 107.

Der Charakter des Buches.

Was den Charakter des Buches betrifft, so ist der Stoff der Überlieferung, der oft in selbständiger Weise fliesst, von dem Haupterzähler doch durch wiederholte Andeutungen dem theokratischen Gesichtspunkte untergeordnet, insofern die Anschauung vorwiegt, das Volk habe unter den Richtern stets die Neigung gehabt, zu den Götzen abzufallen, dann aber sei das Unglück über Israel hereingebrochen; habe darauf ein von Gott erweckter Richter

die Seinen aus der Not und Bedrängnis gerettet, so sei das Volk zwar, so lange er herrschte, dem Jahvehkultus treu geblieben, nachher aber doch wiederum vom rechten Wege abgewichen. Wäre dieser Gesichtspunkt konsequent durchgeführt, so müssten wir in Anbetracht der Unbefangenheit der Darstellung Sorge tragen, ja man hat geglaubt, es sei zu gunsten jener theokratischen Anschauung mancherlei ausgelassen, aber der Verfasser hat die Tradition nicht gebildet, sondern sich ihr nur angelehnt, und daher erklärt sich Gideons Bilderdienst, Abimelechs Götzenkult, Jephthas Menschenopfer, endlich aber auch die wunderbare Geschichte Simsons. Wir dürfen behaupten, dass der Verfasser trotz seines Standpunktes alles berichtete, was er wusste.

Einen andern Charakter hat der zweite Teil, der Anhang. Der Verfasser will das Glück königlicher Herrschaft durch die Vorgänge in der anarchischen Richterperiode anschaulich machen.

Das Meiste, was das Buch bietet, beruht auf historischer Grundlage, höchstens ist, das darf man Nöldeke zugeben, ein Individuum an die Stelle eines Stammes getreten; aber der geschichtliche Charakter ist darum nicht aufgehoben. — Besondere Schwierigkeit macht die Chronologie des Buches der Richter. Josephus, der freilich in seinen Notizen schwankt, cf. Ewald, Gesch. II, 524, gibt in der Archäologie für die Eroberungszüge der ersten beiden Kapitel 18 Jahre; rechnet man dazu nach III, 8, 11, 14, 30; IV, 3; V, 31; VI, 1; VIII, 28; IX, 22; X, 2, 3, 8; XII, 7, 9, 11, 14; XIII, 1; XV, 20 (XVI, 31) noch 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 3 + 23 + 22 + 18 + 6 + 7 + 10 + 8 + 40 + 20, also 410, so erhält man 428, und zählt man dazu die 62 Jahre, in der Eli und Samuel das Richteramt innehatten, so umfasst die Zeit vom Tode Josuas bis auf Saul etwa 500 Jahre, wobei dann aber die Zwischenräume zwischen den einzelnen Richtern oder ein etwaiger Synchronismus nicht in Anschlag gebracht sind. Nun gibt jedoch I. Reg. VI, 1, wohl aus einer älteren Quelle, für die Zeit vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau nur 480 Jahre, und rechnet man davon die Zeit vor und nach der Richterperiode ab, so bleiben für letztere selbst weitaus weniger, als das Richterbuch anzudeuten scheint, nämlich ca. 330 Jahre. Dazu kommt, dass Jephtha in seiner Verhandlung mit den Ammonitern XI, 26 geltend macht, Israel wohne nun schon 300 Jahre lang im Lande, ohne dass die Gegner mit ihren Ansprüchen hervorgetreten wären;

aber freilich weiss man nicht, wann Jephtha gelebt hat; denn es fragt sich, ob die Reihenfolge der Richter chronologisch, oder ob sie nach den Stämmen geographisch angeordnet ist; nach der Darstellung scheint er allerdings gegen Ende der Richterperiode aufgetreten zu sein, zumal wenn man Simson als gleichzeitig mit einem andern Richter annimmt. Immerhin jedoch machen die Zahlenangaben, die uns hier begegnen, grosse Schwierigkeit, und man hat sich daher auf verschiedene Weise in ihrer Deutung zu helfen gesucht. Schon die jüdische Tradition lässt im Seder Olam, obgleich dieser Modus der Berechnung dem überlieferten Text widerspricht, die jedesmal für die Unterjochung angegebenen Jahre in die gewöhnlich längere Zeit, welche für den die Last abwerfenden Richter angesetzt ist, miteingerechnet sein, und ihr folgen Eusebius im Chron. Arm. und einige Spätere. Andere lassen nach X, 6 f. Simson gleichzeitig mit Jephtha, Ebzan, Elon und Abdon wirken, wodurch dann die oben berechneten 410 auf 340 Jahre zusammenschmelzen würden; so Hengstenberg, Keil, Bachmann, Köhler u. a.; doch diesem Synchronismus scheint wieder XIII, 1 zu widersprechen. Bertheau geht von der Zahl 480 aus und meint, dieselbe sei rund gewählt, um zwölf Generationen auszudrücken, wie solche I. Chron. VI, 35 ff. von Aaron bis auf Ahimaaz, den Zeitgenossen Davids und Salomos, gezählt würden; dieselbe Rechnung nach vierzigjährigen Generationen liege aber auch hier zugrunde; Othniel richte 40, Ehud 2 × 40, Barak 40, Gideon 40, Simson 20 + 20 (?) Jahre; rechne man zu diesen 240 Jahren 40 für das Geschlecht der Wüste, 40 für das unter Josua in Kanaan einziehende, 40 für das II, 10 erwähnte, 40 für Eli, cf. I. Sam. IV, 18, 40 für Samuel und Saul, 40 für David, so erhalte man bis auf Salomo 480 Jahre entsprechend den I. Reg. VI, 1 genannten. Das stimmt allerdings, aber ein sicheres historisches Resultat gewinnt man mit diesen runden Zahlen nicht, zu denen man dann die kleineren, meist ungeraden, welche die Zeit der Wirksamkeit eines Richters angeben, als aus einer genaueren Rechnungsweise stammend hinzufügen muss; cf. Ewald, Gesch. II, 513 ff.; Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T., 1869, S. 192 ff.; Merx in Schenkels Bibellex. I, 62; Wellhausen in Bleeks Einleitung, 4. Aufl., S. 184 ff.

§ 108.

Quellen und Zeit der Abfassung.

Die Quellen des Buches der Richter sind von den Gelehrten sehr verschieden bestimmt und noch verschiedener der Zeit nach festgestellt. Stähelin hält cap. II—XVI für ein Werk des Jehovisten der Genesis, aber diese Annahme ist ganz haltlos, da die Sprache, ausgenommen in einzelnen Stellen des VI. cap., nicht jehovistisch ist. Ewald unterscheidet cap. III—XVI von dem übrigen Erzählungsstoff und setzt jenes eigentliche Richterbuch in die Zeit der ersten Könige, lässt aber auch den Abschnitt über Simson, cap. XIII—XVI, nach besonderen Quellen geschrieben sein. Die Bearbeitung des Ganzen soll erst von einem deuteronomischen Schriftsteller herrühren und dieser cap. I und XVII—XXI verfasst haben; aber auch letztere Meinung ist entschieden falsch, da die Sprache sie durchaus nicht unterstützt; Ewald beruft sich jedoch dafür, dass unser Buch in seiner jetzigen Gestalt am Ende des babylonischen Exils entstanden sei, auf den Umstand, dass es nach Abfassung des Buches Josua geschrieben sein müsse. Andere setzen es in die Zeit der Könige, die Abschliessung in das Zeitalter des Propheten Jeremia.

Von den ersten beiden Kapiteln wird allgemein zugestanden, dass sie eine Kompilation zumeist aus dem Buche Josua sind, und zwar finden sich in derselben Stücke des zweiten Elohisten, wie die Berichte über Kaleb und Othniel, aber auch Bemerkungen des deuteronomischen Überarbeiters des Buches Josua besonders in Ansehung des Umstandes, dass nicht alle Kanaaniter ausgerottet wurden, sondern in Israel erhalten blieben, und dass auf diese Weise Mischverhältnisse entstanden. Daraus folgt, dass die beiden ersten Kapitel jünger sind als das Deuteronomium und Josua, die ihrerseits nicht nachexilisch sind. Aber diese Kompilation ist später anzusetzen, nach Ewald gegen Ende des babylonischen Exils, als man die historischen Bücher an einander reihte. Da nun die Einleitung zum Richterbuch die Verbindung zwischen dem Buch Josua und dem der Richter bildet, so kann auch das Buch der Richter in jetziger Gestalt erst gleichzeitig mit der Einleitung entstanden sein.

Anders verhält es sich mit den ursprünglichen Stücken. Der

Abschnitt cap. III—XVI zerfällt in zwei Massen, III—XII und XIII—XVI. Wer sich auf die Beachtung der Sprache versteht, findet hier auch zwei Schriftsteller; die Geschichte Simsons bringt ganz andere Ausdrücke und Wendungen als der voraufgehende Bericht, und zwar sind beide Verfasser wieder verschieden von dem des Anhangs, der jedoch auch nicht der Autor der Einleitung sein kann; denn er hat besondere Ausdrücke, cf. עָרַב, Abend werden, XIX, 9, und bildet daher auch ein besonderes schriftstellerisches Element. — Cap. III—XII kann nicht jehovistisch sein, wie Stähelin meint, da jehovistische Formeln sich nur im VI. cap. finden und der Gebrauch des שֶׁ praefixum nicht nur im Lied der Debora, sondern auch VI, 17; VII, 12; VIII 26 sich zeigt. Daher müssen wir dem Verfasser dieser Kapitel eine besondere Stellung neben den andern einräumen. Da er aber in der Verhandlung Jephthas mit dem ammonitischen Könige cap. XI den Bericht des zweiten Elohisten der Genesis Numer. XXI u. XXII wörtlich voraussetzt, so hat er offenbar die Grundschrift des Pentateuchs gekannt, also später als jener Autor geschrieben, d. h. frühestens am Ende des 8. oder am Anfang des 7. Jahrhunderts. — Was die von Stähelin besonders urgierten jehovistischen Elemente im VI. cap. angeht, so erklären sich dieselben höchst wahrscheinlich aus einer Überarbeitung durch den Jehovisten, wobei wir jedoch nicht annehmen dürfen, dass er grosse Massen einschob; denn mitten unter seinen Formeln finden wir das שֶׁ praefixum. Nur VI, 36—40 dürfte gänzlich von ihm herrühren, da dies Stück in jehovistischer Weise den Zusammenhang unterbricht, um Wunder zu erzählen. VI, 17 verrät sich durch אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, v. 22 durch כִּי־עַל־כֵּן als glossiert. — Die Erzählung des ältesten Referenten in cap. III—XII ist demnach entstanden zwischen der Zeit des zweiten Elohisten und der jehovistischen Bearbeitung des Pentateuchs, da der Jehovist seine Thätigkeit wie auf das Buch Josua so auch auf das Buch der Richter ausdehnte, obgleich er sich hier in mässigen Schranken hält. — Die Geschichte Simsons ist eigentümlich geschrieben; es fehlen jedoch Kriterien, die uns veranlassen könnten, ein bestimmtes Zeitalter für sie zu postulieren. Wahrscheinlich fällt der Abschnitt ungefähr in dieselbe Zeit mit cap. III—XII.

Cap. XVII—XXI dagegen setzt die Wegführung der Israeliten ins assyrische Exil voraus; denn es heisst XVIII, 30, jenes Ephod

habe in Dan gestanden, bis das Land in die Verbannung geschleppt sei. Demnach ist diese Notiz nach der Auflösung des Reiches Israel, also wohl im Laufe des 7. Jahrh. geschrieben, aber nicht im Exil selbst, da der Verfasser eine so genaue topographische Kenntnis verrät, wie sie nur ein Bewohner Palästinas haben konnte. Auf diesen späteren Charakter aber deuten auch andere Elemente. So ist z. B. das Königtum eine Wohlthat gegenüber den früheren anarchischen Zuständen. — Nicht zu übersehen ist, dass sich auch im älteren Teil die Redensart findet, es sei dies oder jenes so bis auf den heutigen Tag, cf. VI, 24; X, 4; XI, 39; XV, 19.

Wir dürfen demnach behaupten, der ältere Grundstock des Buches ist ausgangs des 8. oder anfangs des 7., die Fortsetzung im Laufe des 7. Jahrh. geschrieben, der Abschluss zur Zeit des babylonischen Exils erfolgt. Ausgenommen ist natürlich das Lied der Debora, der älteste Rest hebräischer Poesie. Ob dasselbe aber immer die jetzige Gestalt gehabt hat?

§ 109.

Kommentare.

Zu den ältesten Kommentaren des Richterbuches gehören Bonfrerii, Serrarii, Jo. Clerici Commentar., Jo. Drusii Annotatt. in loca diff. Jos., Jud. et Sam., Victorin. Strigelii Scholia in lib. Jud., Lips. 1586; Sebast. Schmidt, Comment. in lib. Jud., Argent. 1684; E. F. C. Rosenmüller, Scholia ad lib. Jud. et Ruth. Lips. 1835; ferner sind zu erwähnen G. L. Studer, Das Buch der Richter, 2. Aufl. 1842; E. Bertheau, Das Buch der Richter und Ruth, 1845; P. Cassel, Das Buch der Richter u. Ruth, in Langes Bibelwerk 1865; J. Bachmann, Das Buch der Richter I, c. 1—5, 1868, 1869; C. F. Keil, Josua, Richter, Ruth. 2. Aufl. 1874. — Vgl. auch Ziegler, Bemerkungen üb. d. Buch d. Richter, in dessen theolog. Abhandl. I, 275 ff.; Paulus, Blicke i. d. Buch d. Richter, theol. ex. Conservat. II, 180 ff.; J. J. Stähelin, Einleitg., 1862, S. 61 ff.; de Wette-Schrader, 8. Aufl. 1869, S. 325 ff.; C. F. Keil, Einl., 3. Aufl. 1873. S. 187 ff.; Bleek-Wellhausen, 4. Aufl., 1878, S. 181 ff.; die Geschichtswerke von H. Ewald. 3. Aufl. I, 193 ff., II, 504 ff.; F. Hitzig, I, 1869, S. 106 ff.; E. W. Hengstenberg, II, 2, 1871, S. 1 ff.; L. Seinecke, I, 1876, S. 230 ff.; A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. A. T.,

II, 1, 1877, S. 1 ff.; J. Wellhausen, Gesch. Israels, I, 1878, S. 237 ff.; E. Reuss, Gesch. d. hl. Schriften A. Ts., 1881, S. 114 ff., 336 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des A. T., 2. Aufl., 1882, S. 548 ff.; ausserdem Wahl, Üb. den Verf. des B. d. Richt., Tüb. 1859; K. A. Auberlen in Stud. u. Krit. 1860, S. 536 ff.

Das Buch Ruth.

§ 110.

Name und Inhalt des Buches.

Das Buch Ruth, welches wir hier herauf nehmen, indem wir der Sachordnung der Alexandriner folgen, führt den Namen nach seiner Heldin Ruth und erzählt eine Familiengeschichte aus dem Ende der Richterperiode, eine Geschichte, welche für Davids Geschlecht von Bedeutung war; denn Ruth war die Urgrossmutter Davids, aber eine geborene Moabiterin.

Als die Richter richteten, בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים, und, wie aus der Genealogie folgt, am Ende der Richterperiode, wanderte während einer Hungersnot ein Mann aus Bethlehem mit seiner Gattin und zwei Söhnen nach Moabitis; letztere verheirateten sich hier, der eine mit Ruth. Als nach 10 Jahren die drei Männer gestorben waren, wollte Noomi ohne ihre Schwiegertöchter in die alte Heimat zurückkehren, aber Ruth begleitete sie in kindlicher Liebe. In ihrer dürftigen Lage liest Ruth Ähren, zufällig auf dem Felde eines reichen Anverwandten, des Boas, der es ihr freundlich gewährt, da er von der Tugend der jungen Frau gehört hat. Durch seine Güte ermuntert, trägt ihm Noomi die Leviratsehe mit Ruth an. Boas willigt ein, gestattet jedoch dem nächsten Verwandten das Vorrecht; erst als dieser ablehnt, kauft er den verschuldeten Acker der Noomi und heiratet Ruth. Sie gebiert ihm den Obed, und das war der Vater Isais, also der Grossvater Davids, Mit dieser Genealogie schliesst das Werk.

Die Frage ist nun, ob wir diese einfache Erzählung ohne weiteres als historisch betrachten dürfen, oder ob ihr irgend ein Zweck zugrunde liegt.

§ 111.

Charakter des Buches.

Die Erzählung ist schlicht, natürlich und idyllisch gefärbt; sie enthält nichts Unwahrscheinliches und könnte daher wohl geschichtliche Darstellung sein. Auch die Sprache ist rein; wir finden meist Formeln, die auch in andern Büchern vorkommen, nur hier und da Chaldaismen und sonstige Eigentümlichkeiten, oft ein א statt ה, z. B. מָרָא I, 20; ם suff. statt ן I, 8 f., 11; שִׂבֵּר, עֵגֵן I, 13; לָהֵן für לָכֵן daselbst; נָשָׂא נָשִׁים I, 14; שַׂמְתִּי, שָׁכַבְתִּי III, 3, 4; מָנוֹחַ, Ruhe, von der Versorgung eines Weibes durch Heirat, III, 2. Man hat darin Moabitismen, wohl auch Bethlehemitismen sehen wollen, als ob der Verfasser in den Dialekt seiner Heldin fallen müsste; es sind in der That aber spätere Sprachformen. Wäre die Erzählung nun geschichtlich, so müsste sie Beziehung auf Davids Geschlecht haben. Die ältere Relation der Bücher Samuelis, vielleicht das älteste Geschichtswerk der Hebräer, weiss aber von einer halbmoabitischen Herkunft Davids nichts. Dazu kommt, dass die Genealogie in dem Buche, wenn man sie genauer betrachtet, recht bedenklich ist; denn die ersten Glieder sind aus dem Pentateuch entnommen, dann aber springt die Reihe von da auf Boas über; die Richterperiode wird also übergangen. Ewald meint, das Buch stand wegen des Geschlechtsregisters Davids hinter dem Buche der Richter, und daher sei diese Genealogie später nicht gegeben worden, aber diese Erklärung ist noch bedenklicher als das fragliche Geschlechtsregister selbst. Musste denn eine Genealogie Davids gegeben werden, wenn seine Eltern keine Fürsten waren? Und das waren sie nicht. Es liegt notwendig hier eine andere Anschauungsweise zugrunde.

Das Buch steht unter den K'thubim, von denen die historischen Bücher alle, die übrigen meistenteils nachexilisch sind; wäre nun das Buch Ruth älter, so würde es sicherlich hinter dem Richterbuche stehen. Schon Bertheau hielt das Werk für didaktisch, und in der That lässt sich sein Zweck aus den Verhältnissen der nachexilischen Zeit darstellen. Es ist eine paränetische Schrift,

entstanden unter Esra und Nehemia, und polemisiert wider die Rigorosität, mit der man damals gegen die ausländischen Weiber verfuhr. Der Verfasser gehört einer freieren Richtung an und thut durch das Beispiel der grossen Ahnfrau Davids dar, dass auch Frauen des Auslandes zur Ehre Gottes berühmt werden können. Dazu stimmt es, dass er die vorexilischen Verhältnisse nicht kennt. Er spricht von der Leviratsehe und setzt dieselbe in die Richterperiode; aber sie ist wohl jüngeren Ursprungs, da sie eine Priestereinrichtung ist, eingeführt, um den Grundbesitz zu regeln, wobei dann diesem Grundbesitz sogar der Zweck der Ehe untergeordnet wird. Wir finden die Leviratsehe erst Deut. XXV, 5 ff., und das hier gegebene Gesetz scheint unser Verfasser auch nicht gekannt zu haben; denn er erzählt, der erste Löser habe seinen Schuh ausgezogen zum Zeichen, dass er sein Recht abtrete, und fügt hinzu, das sei eine alte Sitte in Israel gewesen. Es stimmt aber nicht zu dem Deut. XXV, 5 ff. erwähnten Brauch, und daraus folgt, dass unser Autor die alte Sitte des Deuteronomiums nicht mehr genau kannte, obgleich er sie voraussetzt; ein Schriftgelehrter aber war er ja offenbar nicht, da er gegen Esra polemisiert. Deut. XXIII, 3 heisst es, es solle kein Ammoniter oder Moabiter in die Gemeinde des Herrn kommen in Ewigkeit, und da die Ehe mit diesen gerade so hoch verpönt war, ist eine Moabiterin gewählt, um zu zeigen, dass selbst bis ins zehnte Glied ausgestossene Frauen vor Gott angenehm sein können.

Da also das Buch Ruth jünger ist als das Deuteronomium und somit in der vorexilischen Zeit für dasselbe kein Raum mehr bleibt, das Zeitalter Esras dagegen wohl Veranlassung zu seiner Entstehung geben konnte, so ist es wahrscheinlich auch in dieser Zeit geschrieben.

§ 112.

Kommentare.

Die ältesten Kommentare sind auch hier die von Jo. Drusius, Bonfrerius und Serrarius; vgl. ferner § 109 die Kommentare zu den Büchern der Richter und Ruth von Rosenmüller, Bertheau, Keil und P. Cassel; ausserdem Victorin. Strigelii Scholia in lib. Ruth, Jen. 1571; Sanctii Comment. in Ruth, Esr., Nehem. etc., Lugd. 1628 f.; Seb. Schmidt, Comment. in lib. Ruth, 1696; J. B.

Carpzov, Colleg. rabbin.-bibl. in lib. Ruth, Lips. 1703; Jo. Jac. Rambach, Annotationes. (Überr. annotatt. in Hagiogr. ed. J. H. Michael. T. II), die Werke von Dereser, 1806; von Riegler, 1812; von neueren C. L. F. Metzger, Lib. Ruth, 1856; H. H. Wright, The book of Ruth, 1864; die Einleitungs- und Geschichtswerke, ferner Umbreit in Stud. u. Krit., 1834, S. 308 ff.; Auberlen, daselbst, 1860, S. 536 ff.; Jellinek, Kommentare des Rabbi Menahem ben Chelbo, Rabbi Tobia ben Elieser u. a. Rabbinen zu Esther, Ruth, Klagel., Leipz. 1855; Aug. Wünsche, Midrasch Ruth rabba, d. i. die haggadische Auslegung des Buches Ruth, ins Deutsche übertragen, 1883.

Die Bücher Samuelis[1].

§ 113.

Name und Einteilung.

Die Bücher führen ihren Namen nach den Hauptpersonen im Anfange, unpassend für das ganze Werk; als solches sollten sie lieber Bücher Davids heissen, oder aber Bücher der ältesten Könige, da sie nach ihrem ursprünglichen Umfange die Geschichte der ersten drei Herrscher mit einschlossen. — Sie bilden beide ein Ganzes. Die alexandrinischen Übersetzer teilten es in zwei Bücher und zählten die Bücher der Könige als zwei Bücher hinzu; dies Ganze nannten sie dann „vier Bücher der königlichen Herrschaft". Eine solche Verbindung der Bücher Samuelis und der Könige ist aber nur zum Teil gerechtfertigt, sofern die ersten elf Kapitel im ersten Buche der Könige zu den Büchern Samuelis gehören. Sonst herrscht in den Büchern Samuelis und in denen der Könige ein

---

1) Mit Vatkes Ansicht üb. d. Bb. d. Könige zuerst von mir mitgeteilt in Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theolog., XXVIII, Hft. 3.

ganz anderer Geist, auch sind sie der Zeit nach durch mehr als hundert Jahre getrennt. Seit der Bambergschen Bibelausgabe, Venedig 1517, wurde die Trennung aus der alexandrinischen Übersetzung und Vulgata auch in den hebräischen Text eingeführt. — Es fehlt, was den Inhalt anbetrifft, ein vermittelnder Ubergang vom Buche der Richter zu den Samuelisbüchern, weshalb die Hypothese aufgestellt wurde, Elis Richteramt sei gleichzeitig mit Simsons Wirksamkeit gewesen, obgleich doch Eli und Simson nie zusammen genannt werden. Dergleichen willkürliche Kombinationen sind zu verwerfen, um so mehr, da die Geschichte Simsons selbst erst eine Fortsetzung zu Jud. III—XII bildet. Es fehlt hier eben der Übergang.

Die Bücher Samuelis erzählen die hebräische Geschichte von der Geburt Samuels bis zur Regierung Davids, und zwar so, dass im ersten Buche die Geschichte bis zum Tode Sauls fortgeht, im zweiten vom Regierungsantritt Davids bis gegen das Ende seines Lebens geführt wird. Es liegen zwei Hauptrelationen zugrunde, die sich oft widersprechen; die erste beginnt I. Sam. IX, die jüngere I. Sam. I; dazu kommen dann noch anderweitige Einschaltungen, teils alte historische Verzeichnisse der Helden und Beamten, teils ältere Sagenstoffe, cf. II. Sam. XXIV, endlich auch dichterische Elemente, ein Psalm und die letzten Worte Davids.

§ 114.

Inhalt des ersten Buches.

1. Cap. I—VIII. Die Erzählung beginnt mit Eli; er ist Oberpriester in Schiloh, aber am Ende seines Lebens schwach gegen seine Söhne, so dass sein Sturz vorausgesagt wird und dann auch erfolgt. — Besonders verweilt der Erzähler bei Samuel. Dieser stammt aus Ephraim, ist kein Levit, aber schon vor der Geburt von seiner Mutter Jahveh geweiht; er war ein Diener des Eli und schlief im Tempel; hier erhielt er schon früh göttliche Offenbarungen und entwickelte sich dann weiter zu einem vollkommenen prophetischen Theokraten. Die Propheten hiessen damals aber noch רֹאֶה, noch nicht נָבִיא, wie die spätere Relation erzählt. נָבִיא stammt daher vom späteren Referenten. Die Wirksamkeit Samuels wird nur kurz berichtet; er wohnte in Rama, zog jedoch im Lande umher, um das Richteramt zu üben, VII, 2—

17 cf. VIII—XI. Als er alt geworden war, setzte er seine Söhne als Richter ein, die indessen das Volk durch Ungerechtigkeit verletzten. Unwillig über den Priesterdruck, verlangte man vielmehr einen König, zumal da ein Krieg mit den Ammonitern drohte. Nach dieser jüngeren Relation weigert sich Samuel, den Forderungen des Volkes zu willfahren, stellt die Gefahren des Königtums dar, gibt aber zuletzt, wenn auch ungern, den Seinen einen Herrscher. — Von demselben Verfasser ist X, 17—27; XII, 14—24. — Offenbar spiegelt sich in dieser Darstellung die traurige Erfahrung, welche das Volk mit seinen Königen machte.

2. Cap. IX—XV. Sauls Geschichte. — Nach dem älteren Bericht, der mit cap. IX anhebt, kam das Königtum in anderer Weise zustande. Samuel erhielt die göttliche Weisung, den Sohn des Kis, einen Benjaminiten, ausgezeichnet durch Körperkraft, Schönheit und Tapferkeit, zum König zu salben, da das Land durch die Philister unterjocht war. Als er die Eselinnen seines Vaters sucht, wird Saul von Samuel gesalbt und ist sogleich entschlossen, gegen die Philister aufzutreten, während die jüngere Relation VII, 13 sagt, nach dem Siege Samuels über die Philister sei bis zum Tode dieses Richters das Land durch jene Feinde nicht beunruhigt. Nach beiden Erzählungen wird Saul dann bald von Samuel verworfen, in beiden Fällen jedoch ist die Verwerfung schlecht motiviert; nach der älteren Relation nämlich fällt der König in Ungnade, weil er nur einige Tage nach seiner Wahl mit einem Opfer in Gilgal nicht auf Samuel wartete, obgleich doch dieser allein die Schuld trug, dass er nicht kam, während der drohende Angriff der Philister einen Aufschub jener Ceremonie nicht gestattete, nach der jüngeren dagegen, weil er im Kriege gegen die Amalekiter das Banngelübde nicht streng befolgt, Vieh und Menschen, auch den König Agag leben lässt, den Samuel nun eigenhändig niedersticht. Als Saul sich entschuldigt, erwidert ihm Samuel, Gehorsam sei besser als Opfer; der König sollte also dem Priester gehorsam sein. Hier ist das Motiv allerdings besser als in der ersten Darstellung, aber wegen dieser immerhin nur mangelhaften Begründung sind mehrfach Apologeten Sauls aufgetreten, cf. Augusti in Henkes Magazin, Bd. IV, welche seine Verwerfung aus Priesterkabale herleiten. Das Ganze ist offenbar mehr eine vom prophetischen Standpunkte aus gemachte Konstruktion als wirkliche Geschichte. Es sollte eben erklärt werden,

wie das Königtum von Saul an David gekommen sei, an den Stammvater der jüdischen Könige, den Mann nach dem Herzen Gottes, und es sollte ferner die Unterordnung der weltlichen Theokratie unter die göttliche, d. h. prophetische, dargestellt werden. Das geschah nun aber nicht in genauer, historischer Nachweisung der Momente, sondern mehr in idealer Weise, wie denn die jüngere Relation auch den Anfang des Königtums in dieser idealen Weise schildert: Samuel will keinen König wählen und gibt erst nach, nachdem er das Recht des Königtums aufgezeichnet und an heiliger Stelle niedergelegt hat, cap. X. Man muss daher Samuel aus der lückenhaften Geschichte zu rechtfertigen suchen. Er ist ein durchaus grosser Mann, während Saul namentlich in späterer Zeit roh und gewaltthätig erscheint.

3. Cap. XVI—XXXI. Samuel salbt David und designiert ihn zum König. — David wird an den Hof gezogen und bald Sauls Waffenträger und Feldherr; dies wird wieder auf zwei Arten begründet. Nach der ältesten Relation in cap. XVII wird David dem Könige durch den Sieg über Goliath bekannt; er wird nun als junger Held in die Nähe des Herrschers gezogen und erwirbt sich bald grösseren Kriegsruhm als Saul; cap. XVII—XVIII. Nach der jüngeren Relation verfiel Saul nach seiner Verwerfung durch Samuel in Trübsinn; um diesen zu verscheuchen, wird David als geschickter Zitherspieler an den Hof geholt, aber bald durch den eifersüchtigen König beleidigt und verfolgt; cap. XVI. Auffallend ist namentlich, wie Saul in der der jüngeren nachstehenden älteren Darstellung seinen Zitherspieler, der hier den Riesen erlegt, gar nicht kennt. — Das Resultat ist in beiden Relationen die Flucht Davids aus der Umgebung des Königs, diese aber selbst ist wiederum verschieden dargestellt. Nach der älteren Relation flüchtet sich David zunächst zu den Priestern von Nob, wo Goliaths Schwert hinter dem Ephod, dem Stierbild, stand, und wird dann von Abjathar begleitet, der auch das Ephod mit sich nimmt. Er geht nun nach Juda in die Gebirge, sammelt eine Schar von Freibeutern um sich und streift mit ihnen in den Bergen Judas umher. Saul indessen überfällt die Priester in Nob und tötet alles, was nicht flieht. Nach dem jüngeren Bericht flieht David, Saul verfolgt ihn und wird von jenem edelmütig geschont; cap. XXIV; cf. jüngere Relation cap. XXVI. Endlich geht David nach beiden Relationen nach Philistäa, unternimmt von hier aus Raub-

züge besonders nach dem Süden des Landes und ist höchst grausam, so dass er alles niedermetzeln lässt, was in seine Hand fällt. Als ein neuer Krieg zwischen den Israeliten und Philistern ausbricht, wird jedoch David von der Teilnahme am Kampfe gegen Israel ausgeschlossen aus Bedenken, er könne mit diesem gemeinschaftliche Sache machen. — Samuel war inzwischen gestorben, und Saul sucht Hilfe zum Krieg bei Samuels Schatten durch die Totenbeschwörerin von Endor, cap. XXVIII. — Saul fällt in dem Kampfe nach beiden Relationen auf Gilboa in Isaschar nebst Jonathan und zwei andern Söhnen, und zwar nach der jüngeren Relation, cap. XXXI, indem er sich in sein eigenes Schwert stürzt, nach der älteren Darstellung, II. Sam. I, 7, indem ihn ein Amalekiter erschlägt.

§ 115.

Inhalt des zweiten Buches.

Das zweite Buch erzählt die Geschichte Davids von seinem wirklichen Regierungsantritt an bis in die letzten Jahre seines Lebens; denn die Darstellung wird cap. XX plötzlich abgebrochen, und es folgen fremdartige Einschaltungen, cap. XXI—XXIV, bis der Faden der Erzählung im I. Buch der Könige wieder fortläuft. Der Inhalt ist im zweiten Buch nicht streng chronologisch geordnet, sondern hält nur zum Teil die Reihenfolge der Zeit inne, während vieles nach einer Sachordnung behandelt wird; denn im ersten Abschnitt, cap. I—V, wird die Geschichte Davids erzählt bis zu seiner Herrschaft über alle Stämme, im zweiten, cap. VI—XII, von Davids Bauten, Kultusunternehmungen, auswärtigen Kriegen ohne eine streng logische Ordnung gehandelt, im dritten Abschnitt, cap. XIII —XX, folgen die Familiengeschichten und Bürgerkriege bis zur Unterwerfung Absaloms, dann, cap. XXI—XXIV, ein Anhang von anderer Hand.

Im zweiten Buch läuft die ältere Relation des ersten Buches fort, wie durch die mehrfachen Rückbeziehungen auf den Inhalt des ersten Buches sich zeigen lässt, dagegen von der zweiten Relation kann kein Stück mit Sicherheit aufgewiesen werden; wie es scheint, läuft indessen im ersten Buch der Könige jene zweite Relation weiter, so dass vermutlich der gesamte Inhalt des zweiten

Samuelisbuches dem älteren Erzähler angehört; nur die Kultuselemente in cap. VI und VII sind zweifelhaft.

1. Cap. I—V. David wird als ein edelmütiger Freund Jonathans und Sauls dargestellt, da er nach dem Fall der Fürsten das schöne Lied gedichtet haben soll, welches der „Bogen" heisst und aus dem Buche des Redlichen eingeführt wird. Ob das historisch ist, ist eine andere Frage. — David wurde nur vom Stamm Juda anerkannt und zu Hebron feierlich gekrönt; $7^1/_2$ Jahr herrschte er allein über jenen Stamm, während in Israel Ischboscheth, אִישׁ־בֹּשֶׁת gleich אִישׁ־בַּעַל cf. אֶשְׁבַּעַל, I. Chron. VIII, 33, Mann des Baal, herrschte. Dieser Name ist von Bedeutung, sofern er Licht über die damalige religiöse Stellung der Königsfamilie verbreitet. Sauls Familie scheint nicht so strenge Jahveh gedient zu haben als Davids, und daher auch die Erzählung von der Ermordung der Priester zu Nob; freilich auch David hatte von Abjathar das Ephod, und in seinem Hause gab es Theraphim, Orakelgötzen; denn ein solcher wird in sein Bett gelegt, als er flieht. Das alles ist einfach erzählt und lässt auf den religiösen Sinn der Zeit schliessen. Sauls Sohn Ischboscheth war nun, von Abner geleitet, König in Israel. Nachdem beide Reiche zwei Jahre ruhig neben einander bestanden hatten, kam es zum Kampf, da sich Davids Partei verstärkt hatte; selbst Abner ging zu ihm über, wurde jedoch durch Davids Feldherrn Joab meuchlings ermordet. Endlich fällt auch Ischboscheth, und David wird allein König. Er erobert Jebus und verlegt seine Residenz hierher; die Stadt erhielt dann den Namen Jerusalem, man weiss nicht recht, warum.

2. Cap. VI—XII. Der Anfang von Davids Regierung wurde durch einen Kampf mit den Philistern vorübergehend gestört; aber die Philister waren ja seine Freunde gewesen, und er hielt sich eine philistäische Leibwache; wie stimmt das? — Er brachte die Bundeslade nach Jerusalem und tanzte im Priestergewande beim Einzuge vor ihr her. Auch den Tempelbau soll er beabsichtigt haben, ward aber, cap. VII, daran erinnert, dass dies Werk dem Salomo vorbehalten bleiben solle. Wichtig waren seine auswärtigen Kriege, da er es durch sie zu einem selbständigen Reiche brachte. Er besiegte die Philister, Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Syrer und eroberte von den Edomitern Elath am roten Meer. In den ammonitischen Krieg fällt, cap. XI u. XII, die Geschichte mit Bathseba und Uria. In all diesen Erzählungen wird David nicht

geschont, weder seine Grausamkeit, noch seine Wollust bemäntelt.

3. Cap. XIII—XX. David hatte neunzehn Söhne von verschiedenen Frauen: drei brachten eine Reihe von Unglücksfällen über das Land. Amnon befleckte sich durch Gewaltthat gegen seine Halbschwester Thamar; diese Erzählung setzt aber die Ehegesetze des Pentateuchs nicht voraus; denn Thamar will ja ihren Halbbruder heiraten, XIII, 12 ff. Absalom, der Bruder der Thamar, rächte sie durch Amnons Ermordung und floh dann vor seinem Vater zu Thalmai nach Gesur, durfte jedoch nach drei Jahren auf Joabs Vermittlung, der sich einer klugen Frau bediente, an den Hof zurückkehren; cap. XIII u. XIV. Aber Absalom verdiente diese Milde nicht; er verschaffte sich Freunde im Volk und empörte sich gegen David, der mit seiner Leibwache und einem Teil der Bürger aus Jerusalem entfloh. Durch trügerische Ratgeber veranlasst, setzte Absalom dem Könige nicht sogleich nach und wurde daher später von David überwunden und durch Joab getötet. David fühlt diesen Verlust mit väterlicher Gesinnung, cap. XV—XX. Hier bricht die Geschichte ab; das erste Buch der Könige fügt aber hinzu: Kurz vor dem Tode Davids zettelte Adonia eine neue Verschwörung gegen den König an, um Salomo von der Nachfolge zu verdrängen, musste aber fliehen und ward später von Salomo hingerichtet, so dass dieser im sichern Besitz des Thrones bleibt. — David starb nach gewöhnlicher Rechnung 1015, doch ist diese Zahl unsicher; nach Movers, Die Phönizier, Bd. II, wurde der Tempel 969 gebaut; von da an zurückgerechnet, starb der König 973.

4. Anhang. — Die Lücke, welche durch Abschneiden des Endes entstand, wurde durch einen Anhang, cap. XXI—XXIV, ausgefüllt, der einen ungleichen Charakter und Inhalt zeigt. Cap. XXI, 1—14 folgt zunächst eine Erzählung von einer Hungersnot und ihrer Sühnung durch Hinrichtung einiger Schuldigen aus dem Hause Sauls, darauf v. 15—22 ein Nachtrag von einigen Kriegen Davids und cap. XXII, cf. Ps. XVIII, ein Psalm, der angeblich von ihm herrührt. Der Verfasser stellt sich auf den Standpunkt am Ende des Lebens Davids, aber die Reflexionen, welche er gibt, sind psychologisch aus David nicht zu erklären. Besser sind, cap. XXIII, 1—7, seine letzten Worte. Hiernach erhalten wir ein Verzeichnis der Helden und Krieger Davids, XXIII, 8—39, aber

im Text so verderbt, dass man nur mit Mühe und durch Vergleichung mit den parallelen Stücken der Chronik den Sinn und die Formen herausbringen kann. Offenbar ist das Stück aus alten Quellen entlehnt, vielleicht sogar aus älteren als die übrigen Teile der Bücher Samuelis. — In cap. XXIV folgt die Erzählung von einer Pest, welche ausbrach auf Veranlassung von Davids zu militärischen Zwecken vollzogener Volkszählung und schliesslich abgewandt ward. Dabei sind die Kriegsscharen sehr übertrieben; es sind Zahlen, wie sie sich erst in den Büchern der Chronik finden. Auch dies Stück gehört zum Anhang und ist wahrscheinlich der späteste Abschnitt der Bücher Samuelis.

§ 116.

Charakter der Bücher Samuelis.

Die Erzählungen der Bücher Samuelis gelten gewöhnlich als streng historisch, und sie können in solchem Lichte namentlich erscheinen, wenn man sie mit den Sagen des Pentateuchs vergleicht. Diesen Standpunkt hält nun besonders de Wette fest, und es ist gar nicht zu verkennen, dass die Bücher allerdings dem streng Historischen näher stehen als die mythischen und oft fingierten Elemente des Pentateuchs, aber bei näherer Untersuchung zeigt schon die Differenz der beiden Hauptquellen in oft sehr wichtigen Punkten, dass wir uns nicht sicher auf die geschichtlichen Angaben verlassen dürfen. — Es finden sich folgende Differenzen:

1. Saul wird König entweder so, dass Samuel wider seinen Willen dem Wunsche des Volkes nachgibt und Saul durch das heilige Los wählt, VIII; X; XII; oder aber so, dass Samuel auf Geheiss Jahvehs den die Eselinnen seines Vaters suchenden Saul salbt, IX, 1 —X, 6.

2. Es weichen die Angaben über die damaligen Feinde Israels ab; nach der ersten Erzählung waren es die Ammoniter, nach der zweiten die Philister, die Israel bedrohten.

3. Saul wird nach der ersten Erzählung, cap. XV, verworfen, weil er das Banngelübde gegen die Amalekiter nicht vollzog, nach der andern, cap. XIII, weil er nach Verlauf von sieben Tagen, die er auf Samuel warten sollte, nicht noch länger mit dem Opfer zu Gilgal zögerte; hier wird er also schon nach sieben Tagen verworfen.

4. Ebenso differieren die Angaben, wie David zu Saul kommt; nach der ersten wird er als Zitherspieler an den Hof gezogen, um den bösen Geist Sauls zu verscheuchen, XVI, 14 ff., nach der zweiten als junger Held nach dem Siege über Goliath, cap. XVII.

5. Verschieden berichten die beiden Relationen ferner, weshalb Saul den David anfeindet: nach der ersten getrieben vom bösen Geist, der über ihn kommt, XVIII, 10 ff., nach der andern aus Eifersucht auf den Kriegsruhm, XVII u. bes. XVIII, 6—9.

6. Desgleichen ist eine Differenz in der Auffassung der Wahl Davids von Seiten Samuels; die erste, jüngere Relation lässt David feierlich durch Samuel geweiht werden, XVI, die zweite weiss davon nichts; David schwingt sich nach ihr vielmehr durch eigene Heldenkraft empor.

7. Sodann finden wir verschieden dargestellt, wie David, von Saul verfolgt, diesen edelmütig verschont; die jüngere Relation berichtet cap. XXVI, die ältere XXIV.

8. Wie David nach Philistäa gelangt, erzählt die jüngere Tradition XXVII. 1—4, anders dagegen die ältere XXI, 10—15.

9. Nach der ersten Relation kam das Sprichwort „Ist Saul auch unter den Propheten?“ erst später auf, bei der Verfolgung Davids, XIX, 22, 24, während nach der zweiten, älteren Erzählung Saul sogleich nach seiner Salbung in einem Chor von Propheten ebenfalls weissagt, X, 10—12.

10. Endlich ist auch der Tod Sauls verschieden dargestellt, von der jüngeren Schrift I. Sam. XXXI, von der älteren II. Sam. I.

Überblickt man diese Differenzen, so sieht man, dass durch das Ganze in der Auffassung aller Verhältnisse grosse Widersprüche gehen, und diese Erkenntnis führt auf die Frage nach den Quellen der Bücher.

§ 117.

Von den Quellen.

Frühere Gelehrte, wie Eichhorn, Jahn, Maurer, Hävernick u. a., haben für die Bücher Samuelis und die der Chronik dieselben Quellen vorausgesetzt, da der Inhalt parallel läuft; diese Annahme ist aber jetzt der Überzeugung gewichen, dass die Bücher der Chronik ausser den Büchern Samuelis und den Königsbüchern

überhaupt keine Quellen für die Zeit Samuels und Davids gehabt haben. — Die Duplicität der Quellen in den Samuelisbüchern verteidigen Gramberg, de Wette, Ewald u. a., während Thenius fünf Quellen unterscheidet, aber in unglücklicher Trennung des Zusammengehörigen. Richtiger nimmt man zwei Hauptrelationen, allerlei Glossen und einen Anhang an. Das Buch citiert nämlich aus alten Quellen, z. B. dem סֵפֶר הַיָּשָׁר, II. Sam. I, 18 im Zusammenhange der älteren Relation, aber es ist zweifelhaft, ob das Lied bereits vom Verfasser dieser Relation eingeschaltet ist; denn es findet sich auch ein Lied der Hanna I. Sam. II eingefügt, und zwar im Zusammenhange der jüngeren Darstellung, ein Gedicht, welches unmöglich für diesen Bericht geschrieben sein kann, da es gar keine Beziehung auf die Lage der Hanna nimmt, den Gesalbten Jahvehs voraussetzt und nur in einer Stelle Bezug hat, v. 7, selbst die Unfruchtbare gebiert. Das aber ist die Veranlassung, aus der es — jedoch wohl erst von einem späteren Überarbeiter, — eingeschoben wurde. Drittens finden sich im Anhang zwei Lieder eingeschaltet, II. Sam. XXII der Psalm und cap. XXIII das schöne Gedicht „die letzten Worte Davids", beide aber nicht von demselben Dichter und wohl auch von keinem der Hauptverfasser, da sie erst im Anhang erscheinen, der am Ende des babylonischen Exils entstand. Viertens haben wir im Anhang Verzeichnisse der Helden Davids, gewiss aus alten Quellen, aber nicht näher zu bestimmen. — im übrigen nur die beiden Hauptrelationen. Otto Thenius unterscheidet dagegen 1. eine Geschichte Samuels, cap. I—VII reichend, da das VII. cap. einen Schluss habe; aber er erkannte nicht, dass die Hauptthätigkeit Samuels erst im Folgenden beginnt, und dass das VIII. cap. sich eng an das VII. anschliesst; 2. eine Geschichte Sauls aus volkstümlicher Überlieferung, I. Sam. VIII, X, 17—27; XI; XII; XV; XVI; XVIII, 6—14; XXVI; XXVIII, 3—25 und XXXI; diese zweite Quelle ist aber in der That der ersten identisch; 3. eine kurze Geschichte Sauls nach alten schriftlichen Nachrichten, I. Sam. IX, X, 1—16; XIII; XIV; diese Schrift lässt Thenius aber zu früh abbrechen; denn er unterscheidet 4. eine Fortsetzung derselben von jüngerer Hand als Geschichte Davids in XIV, 52, XVII, XVIII (teilw.), XIX, XX, XXI (teilw.), XXII, XXIII (teilw.), XXIV, XXV, XXVII, XXVIII, 1, 2, XXIX, XXX und II, Sam. I—V (teilw.), VII u. VIII, und ausserdem 5. eine Spezialgeschichte Davids über den zweiten Teil

seines Lebens, besonders die Familienzwiste, also XI, 2—27, XII, 1—25 und XIII—XX, eine Schrift, die dann voll Rückbeziehungen auf die Stücke anderer Verfasser sein würde, und 6. endlich den Anhang. Noch andere Kritiker, wie M. Duncker, Seinecke und Reuss, haben z. B. nur drei verschiedene Berichte über Sauls Erhebung zur Königswürde zu entdecken gemeint, nämlich den gut historischen in cap. XI, daneben aber IX, 1—10, 16 und VIII, X, 17—27. Die in den Büchern nicht zu leugnenden Widersprüche lassen sich jedoch aus zwei Hauptrelationen erklären.

Diese beiden Darstellungen unterscheiden sich in der Sprache nicht merklich, zeigen nicht derartige Differenzen wie die Quellen des Pentateuchs; das Sprachgebiet ist vielmehr nahe verwandt, und nur hie und da braucht die ältere eigentümliche syntaktische Wendungen, aber dem Geiste nach weichen sie desto mehr von einander ab. Die ältere Relation hat es nämlich besonders mit den Königsgeschichten zu thun, die jüngere vornehmlich mit den prophetischen Elementen; alle ausführlicheren Reden Samuels finden sich nur in der jüngeren Schrift, sein Einfluss auf Saul und David ist viel bedeutender hier als in der älteren Erzählung, ja, die Verwerfung Sauls ist ein Vorbild für alle Hierarchen den Fürsten gegenüber geworden. Samuel übt hier eine despotische Gewalt im Namen Jahvehs, und Saul ordnet sich unter, bittet um Nachsicht, entschuldigt sich, — alles umsonst. Sie gibt auch die Abneigung Samuels gegen die Könige überhaupt. Nun sind diese Relationen selbst aber zunächst zu trennen.

Die ältere beginnt mit Saul, indem sie erzählt, wie er die Eselinnen seines Vaters sucht, I. Sam. IX, und läuft ununterbrochen bis X, 16 fort; dann muss man cap. XIII, Saul in Gilgal, weiter lesen. Der König wartet vergeblich auf Samuel, endlich kommt dieser und verwirft ihn, aber nicht so herb wie bei dem andern Referenten; darauf folgen in cap. XIV die Kriegsthaten im Kampf gegen die Philister, und dieser Kampfbericht wird fortgesetzt cap. XVII. Hier wird David zuerst mit dem Könige bekannt. Cap. XVIII, 1—9, 17—30 erzählt uns sodann von Jonathans Freundschaftsbund mit David, cap. XIX, 1—8 und XX von Jonathans Beweisen der Freundschaft. Cap. XXI flieht David über Nob und setzt diese Flucht, oft verfolgt, fort cap. XXII—XXV. Cap. XXIX und XXX zieht David nach Philistäa, wird aber vom Kriege gegen Israel ausgeschlossen, da man ihm nicht traut. Er

wohnt zu Ziklag und vollführt von hier aus Heldenthaten. Demselben Erzähler gehört II. Sam. I, parallel mit dem Bericht I. Sam. XXXI; dann finden sich in den folgenden Kapiteln oft Beziehungen auf frühere Darstellungen desselben Referenten; II. Sam. III, 14 bezieht sich auf den Kaufpreis für Michal, I. Sam. XVIII, 25; — II. Sam. IV, 10 auf II. Sam. I, wie David die Nachricht von Sauls Tode erhält; II. Sam. IX erkundigt sich David, wer von Sauls Familie übriggeblieben sei, was die Freundschaft mit Jonathan voraussetzt; II, Sam. X, 1 ff. bezieht sich auf I. Sam. XXII, 3—5; II. Sam. XI u. XII, vgl. besonders die Strafe, welche David erleiden soll, XII, 11 ff. mit II. Sam. XVI, 22, zeigt uns, dass die Erzählung von Davids Ehebruch und der Absalomischen Verschwörung von demselben Verfasser ist. II. Sam. XVI, 1, wo die Knappen des Mephiboscheth eingeführt sind, setzt II. Sam. IX und im ersten Buch die Freundschaftsgeschichte voraus, und so lässt sich nachweisen, dass II. Sam. I—XX der grössere Teil des Inhalts der älteren Relation angehört.

Die jüngere Relation hat besonders den Zweck, Samuel zu verherrlichen, und vielleicht rührt von diesem zweiten Schriftsteller der Titel „Bücher Samuelis“ her; denn er passt gar nicht zu dem ganzen Werke, sondern nur für diese Relation. — I. Sam. I—VIII erzählt die israelitische Geschichte von der Geburt Samuels an; Samuel besiegt VII, 13 ff. die Philister, die Israel nun nicht mehr stören, so lange Samuel lebt. Nach seinem Tode erst erheben sie sich. Dann fährt dieselbe Relation fort X, 17—27, XI und XII, wo die Wahl Sauls nach langem Widerstreben zugestanden wird, darauf gibt cap. XV die Verwerfung, XVI die Reise Samuels nach Bethlehem, die Wahl und Salbung Davids; XVIII, 10—16, XIX, 9—24 handelt von dem Trübsinn Sauls nach seiner Verwerfung; er sendet nach Rama, um David zu holen; cap. XXVI, David verschont Saul, obgleich dieser in seiner Gewalt ist; cap. XXVII, David geht nach Philistäa; cap. XXVIII wird selbst der Schatten Samuels noch gefeiert in der Geschichte von Saul und der Totenbeschwörerin zu Endor. Cap. XXXI fällt Saul mit seinen Söhnen.

Bezeichnen wir den Umfang der jüngeren Relation durch Kursivschrift, so erhalten wir demnach folgendes Bild von der Scheidung des Inhalts:

I—VIII. IX, 1—X, 16. *X, 17—27, XI—XII.* XIII—XIV.

XV—XVI. XVII, 1—XVIII, 9. *XVIII, 10—16.* XVIII, 17—30; XIX, 1—8. *XIX, 9—24.* XX—XXV. *XXVI—XXVIII.* XXIX —XXX. *XXXI.*

Aus dem zweiten Buch Samuelis lassen sich der jüngeren Relation beilegen nur II. Sam. II, 4b—7, cf. I. Sam. XI und XXXI, und dann höchst wahrscheinlich cap. VI, die Überführung der Bundeslade, cf. I. Sam. VI, und die Wanderung derselben, vielleicht auch cap. VII, wo David den Tempelbau beabsichtigt, aber durch Nathan eines Besseren belehrt wird. Sonst ist die jüngere Darstellung hier n i c h t nachzuweisen.

Hat nun der eine Referent den anderen gekannt? Wann sind die beiden Erzählungen zusammengesetzt, und wie viele Überarbeitungen hat das Werk erfahren?

Berücksichtigt man den Inhalt, so muss man die erste Frage verneinen, sieht man dagegen auf die Form, so möchte man sie bejahen. Aber der jüngere Bearbeiter der Geschichte hat den Bericht des älteren nicht ergänzt, wie dies beim Pentateuch geschah; denn beim Gesetzbuch gibt kein Autor ein Ganzes, wenn man die Relationen löst, während bei den Büchern Samuelis die einzelnen Stücke verbunden einen Zusammenhang geben; daher ist offenbar jeder Bericht für sich entstanden, nicht der eine Ergänzung des andern. — Davon ist die Frage allerdings verschieden, ob nicht der jüngere Verfasser den älteren gekannt habe und nun seinen eigenen, seinen prophetischen Standpunkt in der Geschichte Samuels habe vertreten wollen, und das scheint sogar gewiss; denn es ist nicht glaublich, dass in einem kleinen litterarischen Kreise ein Werk entsteht und demjenigen, der nachmals denselben Gegenstand behandelt, unbekannt bleibt. — Nachher aber schob ein Dritter beide Arbeiten ineinander, da ihnen eben dasselbe Thema zugrunde lag und ausserdem die Verfasser beider dem Prophetenkreise angehörten.

Wir finden Stellen, in welchen seltene Ausdrücke in beiden Relationen gleichmässig vorkommen. So wird die Grösse Sauls bezeichnet: er war grösser als alles Volk „von seinem Nacken an bis hinauf“, d. h. um einen Kopf, sowohl IX, 2 bei der älteren als auch X, 23 bei der jüngeren Relation. David wird geschildert als Mann mit rotem Haar, schönen Augen, guter Gestalt, und diese Bezeichnung des Äusseren Davids findet sich zweimal, in der älteren Relation XVII, 42, in der jüngeren XVI, 12, ob-

gleich die Ausdrucksweise nicht gerade gewöhnlich ist; nun muss man gestehen, im XVII. cap. könnte diese Beschreibung fehlen; denn David wird Goliath gegenüber als נַעַר bezeichnet, es ist aber schwer zu sagen, die Worte seien Glosse. Saul schleudert in der älteren Darstellung seinen Spiess auf Jonathan, nach der jüngeren auf David: beidemal steht die Form וַיָּטֶל von טוּל, und dies ist selten, cf. XVIII, 11 und XX, 33. Als die Priester in Nob umgebracht werden, befiehlt Saul, es solle alles ausgerottet werden vom Manne bis zum Weibe, vom Kinde bis zum Säugling u. s. w. Der Ausdruck „vom Kinde bis zum Säugling", den XXII, 19 die ältere Schrift für Nob gebraucht, ist ungewöhnlich, findet sich aber auch in der jüngeren XV, 3 in Beziehung auf die Amalekiter, nur dass hier noch, weil sie als Nomaden lebten, das Kameel hinzukommt. Vergleichen wir aber gar cap. XXIV der älteren Schrift, wie David den Saul in der Wüste Engedi verschont, und parallel in der jüngeren Erzählung cap. XXVI, so kann kein Zweifel über die Bekanntschaft bleiben. Die ältere Relation berichtet cap. XXIII, dass die Siphiter in Gibea Saul anzeigen, David sei in ihrer Wüste: Saul empfängt sie und fordert sie auf, recht genau zu forschen, damit sie sicher erführen, wo David zu greifen sei. Er folgt den Siphitern und hätte den Gegner erhascht, wenn er nicht durch die Kunde vom Einfall der Philister zurückgerufen wäre. Dann folgt XXIV, wie David in der Wüste Engedi Saul verschont. Cap. XXV berichtet die Geschichte von Nabal. Im XXVI. cap. 1 u. 2 kommen wieder die Siphiter und sprechen hier bei dem jüngeren Referenten so wie XXIII, 19; darauf zieht Saul v. 4 „dem Sichern nach", אֶל־נָכוֹן; das war aber erst nach der Verabredung XXIII, 23 נָכוֹן und erklärt sich nur durch Voraussetzung dieser Stelle. Dann folgt dasselbe Bild, dass Saul einen Floh verfolgt, wie XXIV, 15, so XXVI, 20. — Die Anrede Davids und die Antwort Sauls sind im XXIV. cap. gut motiviert, im XXVI. aber nicht, und doch sind die Worte hier sehr ähnlich. Im XXIV. cap. spricht zuerst David und erzählt dem Saul, wie er ihn habe töten können, im XXVI. cap. spricht David zu Abner und darauf antwortet Saul: „Ist das nicht deine Stimme, mein Sohn David?" Diese antwortende Frage ist aber hier unpassend und erst erklärlich aus cap. XXIV. Auch durch Antecipationen zeichnet sich die zweite Relation aus: David und Saul erscheinen cap. XXVI wie zwei Kriegsheere, die sich gegenüber

liegen, Saul hat sogar eine Wagenburg bei sich. — für einen Streifzug gegen David nicht recht passend; da sind eben Verhältnisse und Personen aus dem zweiten Buch antecipiert: denn David ist nach der älteren Darstellung nur von 400—600 Leuten umgeben, die Schulden hatten und verbittert waren, hier aber erscheint er mit einem Feldherrn, dem Abisai. David beklagt sich Saul gegenüber, dass man ihn gewaltsam vom Erbe Gottes ausgeschlossen und gezwungen habe, anderen Göttern zu dienen; das sind Redensarten des zweiten Erzählers, der in seiner Ausdrucksweise dem zweiten Elohisten des Pentateuchs nahe steht und auch theokratische Elemente liebt. — Es ist nach alle dem mehr als wahrscheinlich, dass der zweite Verfasser den ersten kannte, dessen Berichte aber einen namentlich durch solche theokratische Beziehungen erweiterten und ergänzten zur Seite stellen wollte. Vgl. G. E. Karo, De fontibus librorum qui feruntur Samuelis, Berol. 1862; Ch. Gotthold, De fontibus et autoritate hist. Sauli, Gott. 1871.

§ 118.

Das Zeitalter.

Wer da behauptet, das Werk sei bald nach David oder nach Salomo geschrieben, muss das beweisen. Die geschichtlichen Differenzen zeigen, dass eine längere Zeit verstrichen war, ehe die Aufzeichnung der Thatsachen stattfand, und die Zeit Samuels wird ausserdem IX, 9 bereits als alte Zeit betrachtet. — Die ältere Relation ist allerdings in mancher Beziehung treu und zuverlässig; denn sie meidet Übertreibungen, besonders bei den Angaben in Betreff des Heeres; Saul bringt im Anfang seiner Regierung 3000 Mann zusammen, XIII, 2; davon verlaufen sich aber sehr viele, so dass ihm nur noch 600 bleiben, XIII, 15; mit diesen kämpft er gegen die Philister. Die zweite Relation indessen, cf. XI, 8 gibt ihm 300000 Mann und XV, 4 gegen die Amalekiter 200000 Mann aus Israel und 10000 [1]) aus Juda; der Anhang zum II. Buch Samuelis zählt sogar 800000 Kriegsleute aus Israel und 50000 aus Juda, XXIV, 9, und so steigert sich die Übertreibung bis hin zu den Büchern der Chronik. — Die erste Relation spricht höchst

1) Vatke vermutete ein ursprüngliches 20000, damit die zehn Stämme zehnmal so viel aufbringen als der Stamm Juda.

unbefangen über Dinge, die von späteren Theokraten heftig getadelt wurden; sie erwähnt das Bild in Nob und seinen Gebrauch zum Orakel, rein historisch, I. Sam. XXI, 9 und XXIII, 2, 6, ohne weiter etwas hinzuzufügen. Ebenso lässt dieser Verfasser I. Sam. XIV, 37 Saul bei der Bundeslade das Orakel befragen, aber Jahveh antwortet nicht, weil eine Verschuldung eingetreten war. Warum er nicht antwortet, wenn ein Los geworfen wird und dies eine bestimmte Bedeutung hat, ist unklar. Selbst die zweite Bearbeitung berichtet unbefangen von dem Orakelgötzen, den Michal ins Bett Davids legt, XIX, 13. Nirgends also im Buche findet sich eine Spur von der Anschauung der Elohimsquelle des Pentateuchs, nicht einmal des Jehovisten, höchstens lässt sich alles vereinigen mit derjenigen des zweiten Elohisten. Beide Erzähler lebten aber so sehr in den späteren Verhältnissen, wie sie sich nach der Trennung der Reiche gestalteten, dass sie sich die nationale Einheit nur als aus Israel und Juda zusammengesetzt denken können, obgleich es unter David noch kein Israel und Juda gab.

In ähnlicher Weise wird von der älteren Relation Jerusalem schon zur Zeit Goliaths erwähnt, I. Sam. XVII, 54; es wird als „altertümliche“ Ausdrucksweise bezeichnet, dass die Propheten ראה heissen, IX, 9; es werden Sprichwörter erklärt, I. Sam. X, 12 u. XIX 24; es wird ferner gesagt, dass gewisse Städte sich noch im Besitz der Könige von Juda befinden, I. Sam. XXVII, 6, aber nirgends ist eine genauere Zeitbestimmung gegeben. Man sieht, dass die Verfasser längere Zeit nach den Begebenheiten, die erzählt werden, schrieben, man erkennt die Differenz der beiden Relationen, alles Genauere fehlt, so dass man die Abfassungszeit des Werkes nur mutmasslich bestimmen kann. Gewöhnlich setzt man die Bücher Samuelis nach den zwei Relationen ans Ende des 8., oder in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Dagegen ist nichts einzuwenden, aber es kann auch im einzelnen nicht bewiesen werden. — Nach Analogie der älteren Hauptschrift im Buch der Richter, die wahrscheinlich vorausgesetzt ist, da II Sam. XI, 21 auf das Ende Abimelechs hingewiesen wird, (was aber auch die Tradition erhalten haben kann,) setzt man die ältere Relation am besten gleichzeitig mit diesem Teil des Richterbuches ans Ende des 8., die zweite dagegen in die Mitte des 7. Jahrhunderts.

Nun wurde das Werk aber zweimal überarbeitet. Die erste Bearbeitung wurde bei der Zusammenstellung der Relationen vor-

genommen, und der Redaktor, der beide Erzählungen ziemlich geschickt ineinanderschob, hat nur kleine Änderungen gemacht, damit das Ganze harmonierte. Solche Glossen finden sich mehrfach und sind leicht zu erkennen. I. Sam. XX, 1 spricht David zu Jonathan, den er nach der älteren Relation nicht verlassen hatte, während er nach der jüngeren nach Rama geflohen war; da diese Erzählung nun eingeschaltet wurde, ergänzte der Redaktor den älteren Bericht durch die Parenthese: Und David — floh von Najoth bei Rama und kam und — sprach vor Jonathan. I. Sam. XIV, 3, wo der Priester Sauls erwähnt wird, der die Bundeslade hat, folgt die Genealogie dieses Mannes; dergleichen gibt aber die ältere Relation sonst nicht; es ist Zusatz wie wahrscheinlich auch I. Sam. XXV, 1a, die Erzählung von Samuels Tode, und wie ganz Israel ihn betrauert und in seinem Hause zu Rama begräbt, wörtlich nach XXVIII, 3, wo die jüngere Relation den Tod erzählt; dass die ältere ihn berichtete, war nicht nötig, da in ihr Samuel keine Rolle spielt. Wahrscheinlich aber hat dieser Redaktor auch andere kleine Glossen gemacht und vielleicht das Lied der Hanna (im Zeitalter des Josia nach Ewald) hinzugefügt. — II. Sam. V—VII rührt die Unordnung von ihm her; mitten in die Kriegsgeschichte der älteren Relation schiebt er die Überführung der Bundeslade und Davids beabsichtigten aber gehemmten Tempelbau, — offenbar um nichts verloren gehen zu lassen. — Diese Bearbeitung nun, zu der aber auch das Stück noch gehörte, welches jetzt in den Büchern der Könige steht, müssen wir vorexilisch denken. Ewald setzt sie ins Zeitalter des Josia, das ist aber nur Vermutung; sie konnte auch später stattfinden. Es ging die Zusammenstellung zu einem Ganzen vielleicht von dem Verfasser der Königsgeschichte aus, dessen Buch bis auf Jojakim citiert wird. Dieser Mann, der Autor eines sehr wichtigen Buches, hatte das Bedürfnis, einen festen Ausgangspunkt für sein Werk zu erhalten, und daher die Veranlassung, jene beiden Relationen der Bücher Samuelis zu verschmelzen.

Die zweite Bearbeitung erfolgte ohne Zweifel durch den Verfasser der Bücher der Könige; dieser schnitt aber den ursprünglichen Schluss der Bücher Samuelis hinter II. Sam. XX ab, welcher die Geschichte Davids bis zu dessen Tode und eine Geschichte Salomos gab, die in den früheren Stücken schon vorbereitet ist; dieser Schluss steht jetzt in bearbeiteter Form I. Reg. I—XI. Der

Verfasser löste diesen Inhalt ab, da er selbst sein Werk als fortlaufende Einheit anschliessen wollte, und in die nun entstandene Lücke schob dann entweder der Verfasser der Bücher der Könige selbst oder ein späterer Redaktor, welcher die Bücher Samuelis und die Bücher der Könige trennte, den jetzigen Anhang II. Sam. XXI—XXIV, der daher zum Teil jünger ist als die andere Erzählung, so cap. XXIV, zum Theil aber älter, wie z. B. das Verzeichnis der Helden Davids. In der Kriegsgeschichte II. Sam. XXI, bes. v. 19, hat man oft Goliath II. entdeckt, aber die Lesart ist falsch; es ist nach I. Chron. XXI (XX), 5 der Bruder Goliaths zu lesen; denn die Chronik gibt in diesen schwierigeren Textstücken meist das Richtige. Wahrscheinlich enthielt diese im Anhang befindlichen Kriegsgeschichten wie auch jene Heldenliste das grosse Königsbuch, welches in überarbeiteter Gestalt dem Verfasser der Chronik vorlag, cf. II. Chron. XXIV, 27. Vgl. K. H. Graf, De lib. Samuel. et Regum compositione, Argentor. 1842, und Die geschichtlichen Bücher des A. T., 1866. J. Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis, 1871.

§ 119.

Kommentare.

Die Kommentare von Victorin. Strigel, Comm. in librr. Sam., Reg. et Paralipp., Lips. 1591 fol., und von Casp. Sanctius, Comm. in IV. librr. Reg. et Paralipp., Lugd. 1624, enthalten fast nur paränetische Elemente. Unter den Anmerkungen von Jo. Drusius, Annott. in locos diffic. Jos., Jud. et Sam., von Seb. Münster, Vatablus, Clarius, Grotius, Adnott. ad librr. hist. V. T. s. criticor. sacror. T. II, Lond. 1660, zeichnen sich die des Grotius durch treffliche Parallelen aus. Seb. Schmidts Arbeit, Argentor. 1687, ist schwülstig und von geringem Wert, besser ist der Kommentar von Clericus, Amstel. 1708. Vgl. ferner Hensler, Erläuterungen des 1. Buches Sam. u. d. Salom. Denksprüche, Hamb. 1795: den Kommentar von O. Thenius im exeget. Handbuch, Leipz. 1842, 2. Aufl. 1862, den von Keil, 2. Aufl. 1864, und von Erdmann in Langes Bibelwerk, 1873: ausserdem die Einleitungen von J. J. Stähelin, 1862, de Wette-Schrader, 1869, Keil, 3. Aufl. 1873, und Bleek-Wellhausen, 1878, so wie die Geschichtswerke von H. Ewald, 3. Aufl. 1864, I, S. 193 ff., Wellhausen, 1878, I, 256 ff., und E. Reuss, Geschichte des A. T., 1881, S. 298 ff.

Die Bücher der Könige.

§ 120.

Name und Inhalt.

Beide Bücher bildeten ein Ganzes unter dem Titel ספר מלכים, cf. Origenes bei Euseb. hist. eccl. VI, 25; sie wurden erst durch die Septuaginta getrennt und als Βασιλειῶν τρίτη καὶ τετάρτη, Vulg. Regum III. IV., an die Bücher Samuelis angeschlossen, worauf diese Zweiteilung durch die Bombergsche Bibel auch in den hebräischen Text kam. Aber dieselbe ist doch weder gut noch gerechtfertigt, da ein zusammenhängender Faden das Werk durchzieht. Die Bücher erzählen die israelitische Geschichte von den letzten Jahren Davids bis zum Untergang des jüdischen Staates, d. h. bis zum babylonischen Exil und heben dann noch einen besonderen Zug aus der Geschichte Jojachins im Exil hervor. — Der Übersicht halber kann man die Bücher in drei Abschnitte zerlegen. I. Reg. I—XII wird die Geschichte der letzten Jahre Davids und die Geschichte Salomos, I. Reg. XII bis II. Reg. XVII die synchronistische Geschichte Judas und Israels, II. Reg. XVIII—XXV die Geschichte des allein noch übriggebliebenen Reiches Juda erzählt.

1. I. Reg. I—XI. Der Erzähler nimmt den Schluss der Bücher Samuelis als Ausgangspunkt der eigenen Darstellung, so dass das I. cap. noch ganz in der Sprache und Manier der Bücher Samuelis gehalten ist, während von cap. II an die Veränderung des Inhaltes durch den Verfasser beginnt; da wird plötzlich das Gesetz erwähnt. Aber dieses Einmischen des Eigenen schwindet und macht sich dann erst von der Geschichte Jerobeams an wieder geltend. — Salomo erhielt sich auf dem Thron und brachte durch seine Thätigkeit den jüdischen Staat auf eine Höhe der Kultur, die er bis dahin nicht erreicht hatte und zur Zeit Davids der beständigen Kriege wegen auch nicht erreichen konnte. Der König liess durch phönizische Künstler einen für seine Zeit prächtigen Tempel bauen,

knüpfte Handelsverbindungen mit Phönizien an, trieb aus den Häfen des roten Meeres auch Seehandel und brachte dadurch fremden Luxus, zugleich aber auch höhere Bildung in sein Land. Er verfiel jedoch in Götzendienst, bedrückte sein Volk durch harte Steuern und erregte besonders gegen Ende seiner Regierung Unzufriedenheit. Die damascenischen Syrer machten sich frei, die Edomiter wenigstens versuchsweise, und daher hinterliess Salomo die Herrschaft nicht in der Kraft, in welcher er sie vorgefunden hatte. Gewöhnlich setzt man seine Regierung 1015—975, nach Ewald 1025—986, richtiger wohl 973—933.

2. I. Reg. XII—II. Reg. XVII. Nach Salomos Tode verlangten die zehn nördlichen Stämme Erleichterung der Lasten und machten ihr Wahlrecht geltend; denn es gab noch keine legitime Nachfolge der Könige. Salomos Sohn Rehabeam wurde nur von Juda und Benjamin anerkannt, reizte den Unwillen der nördlichen Stämme, so dass diese abfielen und Jerobeam, einen Feldherrn Salomos aus dem Stamme Ephraim, einen Mann, der in Ägypten als Flüchtling gelebt hatte, zum König wählten. Diese zehn Stämme eigneten sich, da sie die grössere Hälfte bildeten, den Namen Israel an und nannten sich später auch nach der Hauptstadt Samarien. So bestand Israel und Juda neben einander, bis ersteres ins Exil geführt wurde. In Juda blieb die Davidische Familie beständig auf dem Thron. Es regierten in diesem Zeitraum dreizehn Könige, die Mehrzahl dem Götzendienst ergeben, einzelne durch frommen Eifer für die Religion Jahvehs, durch wohlthätige Einrichtungen, durch Friedensliebe oder doch glückliche Kriege ausgezeichnet. Das Reich Israel zeigt dagegen oft innere Zerwürfnisse infolge der Eifersucht der Stämme auf einander, daher oft Wechsel der Dynastieen und zugleich, seitdem Jerobeam den Stier- und Bilderdienst, der sich nun bis zum Exil erhielt, sanktioniert hatte, eine getrübte Form des Monotheismus. Das Zehnstämmereich war aber ferner auch fremden Einflüssen in religiöser und namentlich politischer Beziehung mehr ausgesetzt als Juda und daher in fast beständigem Krieg mit den Nachbarn. Dazu kam, dass sich beide Reiche durch Verbindung mit fremden Völkern schwächten, bis sie endlich ihren Untergang fanden. In Israel regierten neunzehn Könige; ausgezeichnet sind Jerobeam I., I. Reg. XII—XIV, Ahab, 918—896 n. gew. Rechn, schwach, aber durch Isebel, seine phönizische Gemahlin, aufgestachelt gegen die

Propheten Jahvehs, Jehu, 843—815, ein kräftiger Regent, der aber trotzdem nicht mehr verhindern konnte, dass die Syrer von Damask das Ostjordanland an sich rissen, und Jerobeam II., 825 —784, welcher das sinkende Reich noch einmal kräftigte. Unter Menahem, 771—760 n. gew. Rechn. bei Winer, nach Thenius 773 —762, nach Ewald 769—759, nach Bunsen 749—741, griffen zuerst die assyrischen Könige in Vorderasiens Geschicke ein, und Phul (Poros), d. i. Tiglath-Pileser II., 745—727, machte Menahem zinspflichtig. Pekach, der zwei Jahre nach Menahems Tode den Thron bestieg, verband sich mit Rezin von Damask gegen Juda um Ahas zu stürzen, was eine weitere Einmischung der Assyrer in die Angelegenheiten beider Reiche veranlasste. Ahas rief den Tiglath-Pileser, dessen Oberhoheit er anerkannte, zu Hilfe; dieser erschien siegreich, eroberte nach zweijähriger Belagerung Damask (733), tötete Rezin, nahm Pekach die II. Reg. XV, 29 genannten Städte und Gebiete zwischen dem Merom- und Genezareth-See, translocierte deren Bewohner und machte Pekach zum assyrischen Vasallenkönig. Nach dessen Ermordung bestätigte er den Hosea als König, 730—722 n. gew. Rechn., nach Ewald 728 —719, nach Movers, Phönizier, II, 1, S. 159 ff. jedoch 707—699; cf. Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgesch., III, S. 146 u. IV, 397 [1]). Dieser leistete dem Salmanassar IV., 727—722, zunächst Tribut, verband sich sodann aber gegen alle politische Klugheit mit Sevech (Sabako, in der Bibel So) [2]), einem ägyptischen Sultan, der aber auf den Denkmälern von Pharao streng geschieden wird, also damals allgemeine Anerkennung noch nicht gefunden hatte. Salmanassar zog auf diese Nachricht hin sofort wider den treulosen Hosea, besiegte ihn, nahm ihn gefangen und belagerte Samarien, cf. II. Reg. XVII, 5; XVIII, 10. Während der mehr als zweijährigen Einschliessung der Stadt scheint er durch Sargon, 722 —705, gestürzt zu sein; denn dieser rühmt sich der Eroberung

1) Es heisst mit Bezug auf dieses Faktum auf den arg verstümmelten Platten: „Das Land Beth Omri (d. i. Samarien), das ferne, ... seine angesehensten Einwohner samt ihrer Habe führte ich nach Assyrien; Pekach, ihren König, töteten sie; den Hosea setzte ich über sie; 10 Talente Gold, 1000 Talente Silber samt ihren . . . . . empfing ich von ihnen als Tribut; nach Assyrien brachte ich sie.“

2) In den Inschriften Sargons bei Botta 71, 1; 122, 20; 145, II, 1 Sab-'-'i.

Samarias als seiner ersten Waffenthat[1]; sie fiel also in das Jahr 722[2]. Die israelitischen Gefangenen wurden in Chalah und am Chabor, dem Fluss von Gozan, und in den Städten der Meder angesiedelt, während Sargon Unterthanen des Merodach-Baladan und arabische Stämme, u. a. die Thamuditer, i. J. 715 nach dem Lande der Chatti, d. i. Syrien-Israel, überführte. Aus ihrer Vermischung mit dem im Lande gebliebenen Rest der Israeliten entstand das Volk der Samaritaner. — Von den jüdischen Königen zeichnete sich zunächst Josaphat aus, 914—889 u. gew. Rechn., der erste, der mit Israel in Frieden lebte und sich sogar mit Ahab gegen Syrien verband. Usia, 810—759, und Hiskia waren zwar schwach, aber fromm, und in Hiskias Zeitalter wurde daher auch die erste, obgleich noch nicht durchgreifende Reform des Kultus vorgenommen. Die Chronologie dieses Abschnittes macht viel Schwierigkeit. Die Regierungsjahre der Könige von Israel betragen 241 Jahr, 7 Monate, 7 Tage, die der Könige von Juda dagegen bis zum 6. Jahre Hiskias, d. i. 722, betragen 260 Jahre; wir stehen also vor einer bedeutenden Differenz, die wahrscheinlich aus den in der Bibel nicht mitgerechneten Interregnen zu erklären ist, welche in Israel stattfanden. Hiskia regierte 727—698 (?). — Mit besonderer Vorliebe ist die Sage von zwei berühmten Propheten, Vorstehern der Prophetenvereine in Israel, behandelt, von Elia, I. Reg. XVII—XIX, II. Reg. II, und von seinem Jünger Elisa, II. Reg. II, IV—VIII. Beide Propheten kämpfen gegen den Götzendienst in Israel; namentlich wird der Feuereifer des Elia zunächst in schöner symbolisch-mythischer Weise durch seine Flucht nach dem Berge Horeb dargestellt, wo ihm eine Gotteserscheinung zuteil wird: Gott ist nicht in Sturm und Feuer, sondern im sanften Wehen des Windes, d. h. Gottes rechtes Wesen und der Eifer um die Religion ist sanft, sodann aber auch in einem andern Zuge, in seiner Himmelfahrt auf feurigem Wagen. Beide Propheten voll-

1) Der Sieger selbst berichtet in seiner grossen Prunkinschrift: „Im Anfang meiner Regierung, mit Hilfe des Gottes Samas, der mir den Sieg gibt über meine Feinde, belagerte und eroberte ich die Stadt Samerina; 27280 ihrer Einwohner führte ich weg; 50 ihrer Wagen sonderte ich für mich aus; ich führte sie weg und liess an ihrer Stelle Leute wohnen, die meine Hand besiegt hat; meine Beamte setzte ich über sie; den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf."

2) W. Vatke nannte Salmanassar (722) als Überwinder Samarias.

bringen zahlreiche Wunder, deren natürliche Deutung durchaus unberechtigt ist; sie sind allein aus der Tradition zu erklären, in der oft auch ganz natürliche Vorgänge einen wunderbaren Charakter annehmen.

3. II. Reg. XVIII—XXV. Der dritte Abschnitt erzählt die Geschichte des Reiches Juda von 722 bis 588. Von den acht Königen, die nach dem Untergang des nördlichen Reiches in Juda regierten, sind nur zwei von Bedeutung, Hiskia und Josia; die anderen waren Götzendiener und trugen durch ihr ganzes Verhalten nur zum schnelleren Verfall auch ihres Reiches bei. Zur Zeit Hiskias wirkte der gewaltige Prophet Jesaja in Jerusalem, welcher in mehreren besonders herrlich gestalteten Orakeln die Demütigung Sanheribs, 701, feiert. Hiskia nämlich war abtrünnig geworden vom König von Assyrien, II. Reg. XVIII, 7, und hatte sich trotz der Mahnungen des Jesaja, das assyrische Joch als eine gerechte göttliche Strafe in Ergebung zu tragen und auf Jahvehs Hilfe zu harren, mit den ägyptischen Reichen verbündet, von denen das eine, cf. Jes. XXX, 4, das niederägytische, seinen Königssitz in Tanis hatte, während in Oberägypten der kuschitische Eroberer Tirhaka die Herrschaft an sich gerissen hatte. Sanherib war damals, 703 und 702, in Babylonien und Medien beschäftigt; sobald er aber freie Hand hatte, zog er gegen seine ägyptischen Rivalen zu Felde, schlug die Philister auf seinem Vormarsch bis gen Gaza und nahm alle festen Städte Judas ein, II. Reg. XVIII, 13. Da sandte Hiskia eine Botschaft in das assyrische Standquartier zu Lakisch und bat um Frieden, der ihm gegen einen Tribut von 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold gewährt wurde. Hiskia entnahm diese Summe aus dem Tempelschatz und aus den Schätzen des Königshauses. Nichtsdestoweniger schickte Sanherib seinen Tartan (Oberfeldherrn), seinen Rabsaris (Haremsobersten) und einen Rabsake (Stabsoffizier) mit einem detachierten Corps von Lakisch aus gegen Jerusalem, um die Stadt zu cernieren. Jedenfalls trug er Bedenken, die unruhige Hauptstadt Judäas während seines weiteren Vordringens gegen die Ägypter unbewacht im Rücken zu lassen. Der Rabsake führt nun die Verhandlungen mit Hiskia, während der Rabsaris dem Tartan offenbar als ein der Schrift und des Gesetzes kundiger Mann beigegeben ist. Er macht dem jüdischen Könige im Auftrage seines Herrn die bittersten Vorwürfe, dass er sich auf den geknickten

Rohrstab, auf Ägypten, verlasse, verhöhnt den Gott Israels, fordert die Übergabe der Stadt und spricht ganz unverhohlen von der beabsichtigten Wegführung des Volkes. Darauf kehrt er nach Lakisch zurück, während die Heeresabteilung, der er beigegeben war, vor Jerusalem liegen bleibt. Er findet aber den Grosskönig nicht mehr im Standquartier, sondern im Streit wider Libna. Da wird das Herannahen der ägyptisch-äthiopischen Truppen des Tirhaka gemeldet, und Sanherib lässt durch eine abermalige Botschaft die belagerte Hauptstadt zur sofortigen Übergabe auffordern; aber Jesaja verheisst seinen Landsleuten: „Er (der Assyrer) wird nicht kommen in diese Stadt und wird keinen Pfeil in sie hineinschiessen und keinen Schild dagegen richten und keinen Wall dagegen aufwerfen; auf dem Wege, da er gekommen, wird er zurückkehren und in diese Stadt nicht gelangen.“ Und in der That kam es zunächst bei Elteke zu einer Schlacht, in welcher Sanherib eine Schlappe erlitt, die er in seinen Inschriften vergebens zu bemänteln bemüht ist; zwar bewältigte er bald darauf Ekron, wo er die vornehmsten der rebellischen Einwohner pfählte, die übrigen amnestierte und seinen Freund Padi wieder auf den Thron setzte, zwar brandschatzte er Timnath, aber die Ägypter wagte er nicht anzugreifen, und auch Jerusalem brachte er nicht in seine Hand. Eine in seinem Heere ausgebrochene Pest nötigte ihn zum Rückzuge, II. Reg. XVIII, 13—37, XIX, cf. Jes. XXXVI u. XXXVII, und so war Hiskia, den der König in seinen Inschriften wie einen Vogel im Käfig eingeschlossen zu haben sich rühmt, von den Bedrängern befreit. — War nun Hiskia auch durch Abschaffung der Opferhöhen auf Centralisation des Kultus bedacht gewesen, so waren doch seine Nachfolger Manasse und Amon wieder eifrige Götzendiener, und erst unter Josia, 641—609, wurde nach der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel i. J. 624 eine durchgreifende Reform auf religiösem Gebiet vorgenommen, welche der König dann auch auf die ehemals israelitischen Landstriche ausdehnte. Scheint er doch, da seit Nabopolassars Abfall von Ninive, 625, die assyrische Oberhoheit über Vorderasien nominell geworden war, ernstlich an eine Wiedervereinigung Judas und Israels gedacht und nur, um diesen Plan ausführen zu können, dem Pharao Necho in der Ebene Jesreel den Weg verlegt zu haben, als dieser herbeizog, um der in Babel neu aufstrebenden Grossmacht wenigstens einen Teil der assyrischen

Beute zu entreissen. Er hoffte offenbar, unter dem Schutze der ihm zu Dank verpflichteten Chaldäer das davidische Reich am ehesten wiederaufrichten zu können und liess sich deshalb in jenen ungleichen Kampf ein, welcher ihm in der Schlacht bei Megiddo, 609, das Leben kostete. Nun fiel ganz Syrien in die Hände der Ägypter, welche ungehindert dem Euphrat zueilten. In Jerusalem machte man nach Nechos Abzug einen jüngeren Sohn des Josia, den Joahas oder Sallum, zum König; dieser wurde nach nur dreimonatlicher Regierung nach Ribla ins ägyptische Lager gerufen, gefangen gesetzt und später nach Ägypten gesandt, II. Reg. XXIII, 31 ff.; cf. II. Chron. XXXVI, 1 ff.; Jer. XXII, 10—12, während Necho den älteren Sohn Josias, den Eljakim, auf den Thron erhob; gleichsam um anzudeuten, wie dieser nur seine Kreatur sei, veränderte er dessen Namen in Jojakim. Bald stand jetzt der alte Götzendienst wieder in schönster Blüte. Da wurde durch die Schlacht bei Karchemisch, 606, Nechos Herrschaft über Vorderasien gebrochen, und im Frühjahr 604 musste sich Jojakim dem Nebukadnezar unterwerfen. So kam Juda an die Chaldäer. Von den Ägyptern aufgereizt, fiel Jojakim aber drei Jahre später von Babylonien ab, und sobald es die Umstände gestatteten, erschien daher der Grosskönig vor Jerusalem; Jojachin, der seinem Vater während der Belagerung gefolgt war, musste die Stadt übergeben, und nun ward die Blüte der Nation, mit ihr der junge König, im ganzen 10023 Personen, i. J. 599 nach Babel ins Exil geführt. In dem ausgeplünderten, entwaffneten Lande wurde ein dritter Sohn des Josia, Methanja, unter dem Namen Zedekia Vasallenfürst. Dieser, von den Propheten Jeremia und Ezechiel vergebens vor Treubruch gewarnt, machte auf Andrängen einer ägyptisch gesinnten Hofpartei mit dem Pharao Hophra (Apries) gemeinsame Sache, sofort aber wurde auch Judäa von den Chaldäern besetzt, Jerusalem abermals belagert und nach Zurückweisung der zum Entsatz herbeieilenden ägyptischen Hilfstruppen von dem chaldäischen Feldherrn Nebusaradan 588 (586) erobert und zerstört. Zedekia ward gefangen nach Ribla vor Nebukadnezar gebracht, welcher die Söhne des Besiegten und alle Edlen von Juda vor seinen Augen abschlachten, ihn selber aber alsdann blenden und in Ketten nach Babel führen liess. Ein grosser Teil des Volkes folgte ihm ins Exil, und nur die Geringen, die ganz und gar nichts hatten, blieben im Lande, das nun die Edomiter überschwemmten. So war

der jüdische Staat vernichtet. Gedalja residierte als Statthalter in Mizpa über den Rest des Volkes, der freilich wohl durch eine nicht geringe Zahl zurückkehrender Flüchtlinge verstärkt sein mag. Nach Ermordung Gedaljas floh aber auch jener Rest aus Furcht vor der Rache der Chaldäer nach Ägypten. — Im J. 562 wurde Jojachin durch Evil-Merodach seiner Haft entlassen und nun bis an sein Lebensende zu Babel als König behandelt. — Mit dieser Notiz bricht die Erzählung ab.

§ 121.

Vom Charakter der Bücher der Könige.

Im grossen und ganzen bilden die Bücher der Könige eine sehr wichtige Geschichtsquelle, aber noch höher würde ihre Bedeutung sein, wenn der Verfasser statt seiner paränetischen Digressionen mehr von dem historischen Inhalt seiner Hauptquellen mitgeteilt hätte. Wie das Werk uns vorliegt, sind die einzelnen Teile an geschichtlichem Werte durchaus nicht gleich. Vortrefflich ist z. B. die Ausführung der Geschichte Ahabs, Josaphats und Jehus, der Athalja und des jungen Joas, ebenso des Ahas und Jesaja, daneben aber finden wir viele unhistorische Züge, besonders in den Prophetensagen, auch I. Reg. XIII und XIV, desgleichen mancherlei Übertreibungen, da sich bereits eine ideale Anschauung von der Vorzeit gebildet hatte; so namentlich in der Darstellung der Weisheit und des Reichtums Salomos. Den Verfasser selbst erkennt man in wiederkehrenden Erörterungen; denn bei jedem Könige in Israel und Juda wiederholt er bestimmte Gesichtspunkte und Phrasen. In Israel unterscheidet er eine grössere und eine kleinere Sünde: die grössere ist der Götzendienst, die kleinere die Sünde Jerobeams, der Stierdienst in Bethel und Dan; in Juda ist die grössere gleichfalls der Götzenkult, die kleinere dagegen der Höhendienst. Und darin kennzeichnet sich der Hauptgesichtspunkt des Autors, der eine religiöse Geschichte der beiden untergegangenen Reiche, also eine Art Kirchengeschichte geben wollte. Er nahm daher von dem streng politischen Material seiner Quellen nur so viel auf, als er notgedrungen musste, liess vieles aus, verwies auf seine Vorlagen und benutzte den Stoff nur, um seinen Lesern eine warnende Geschichte von den Folgen des Götzendienstes und der unlauteren Verehrung Jahvehs

zu geben. Als Massstab diente ihm die Form des deuteronomischen Gesetzes, aus dem er die Formeln entlehnt.

§ 122.

Die Quellen.

Der Verfasser gibt seine Quellen selbst an.

a. Vorausgesetzt wird als erste Quelle das Werk, welches, jetzt am Ende gekürzt, als Bücher Samuelis existiert; denn mit dem XX. cap. bricht im II. Buch Samuelis der Zusammenhang ab, er läuft jedoch fort im I. Buch der Könige. Nun greift aber die Erzählung zugleich hinüber in die Geschichte Salomos, und daher ist es wahrscheinlich, dass das ältere Werk auch Salomos Geschichte behandelte, und dass der Verfasser der Bücher der Könige es aufnahm, aber auch bearbeitete.

b. I. Reg. XI, 41 wird ein Buch der Geschichte Salomos genannt, und es ist zweifelhaft, ob dies der letzte Teil der Bücher Samuelis oder eine besondere Schrift war; letzteres ist wahrscheinlicher, da nach dem Geiste der Bücher Samuelis kaum so ausführliche Schilderungen wie vom Bau des Salomonischen Tempels erwartet werden dürfen.

c. Die dritte Hauptquelle unseres Verfassers war das unter dem Titel „Buch der Zeitgeschichte über die Könige von Juda“ und „Buch der Zeitgeschichte über die Könige von Israel“ citierte Werk; es wird oft angeführt von Jerobeam bis auf Jojakim und enthielt nicht bloss kurze Notizen der מַזְכִּירִים, der Reichsannalisten (so Ewald, vgl. ausserdem Delitzsch, Der Prophet Jesaja, S. X); denn da der eigentümliche Stil des Verfassers der Bücher der Könige, wie er besonders in den paränetischen Stücken zu Tage tritt, in den ausführlicheren Geschichtserzählungen fehlt, so nahm er diese offenbar aus dem grossen Königsbuche auf, welches mehr einen polititschen als religiösen Charakter hatte und daher besonders wirkliche Geschichtselemente enthielt wie die ältere Quelle der Bücher Samuelis. Dazu kommt, dass ja auch viele Nachrichten über das Reich Israel gegeben werden; israelitische Reichsannalen bei einem jüdischen Schriftsteller sind aber eine höchst sonderbare Annahme, zumal wenn man die Tendenz, die feindlich gegen Israel gerichtet ist, in Anschlag bringt. Der Verfasser nahm vielmehr ein grösseres Werk auf, so weit es sein Zweck verlangte, ohne

für gewöhnlich in die historischen Details einzugehen. Es entstand jene Schrift aber am Ende des 7. Jahrh.; denn sie geht bis auf Jojakim herab; dann hat sie sich, wie es scheint, länger noch erhalten, ist bis in die nachexilische Zeit gelangt, hier überarbeitet und vermehrt und bildet in dieser Gestalt eine der Hauptquellen der Chronik.

d. Ausserdem hat man eine besondere Quelle anzunehmen für die denkwürdige Zeit des Jesaja und Hiskia. Es finden sich zwei parallele Stücke mit echten Orakeln des Jesaja, II. Reg. XVIII —XX, cf. Jes. XXXVI—XXXIX. Keine von beiden Relationen ist aber Urschrift, sondern beide sind aus einer gemeinsamen älteren Quelle geflossen.

e. Auch für die Prophetensagen sind wahrscheinlich schriftliche Quellen anzusetzen, in denen wohl das Zeitgeschichtliche neben dem prophetischen Element gegeben war. Es findet sich in diesen Stücken nicht der Sprachgebrauch des Verfassers der Bücher der Könige.

Wie und zu welchem Zweck der Verfasser das alles bearbeitete, ordnete und zusammenstellte, das zeigen uns die paränetischen Elemente II. Reg. XVII, XXII, XXIII, ferner die Prophetensagen I. Reg. XIII und XIV. Da erkennt man den Schriftsteller, der durch das Studium des Deuteronomiums und Jeremias gebildet ist, den Propheten oder prophetisch gesinnten Priester vom Ende des babylonischen Exils.

§ 123.

Die Abfassungszeit.

Bei wenigen Büchern des alten Testamentes ist die Abfassungszeit so sicher zu bestimmen wie hier. — Im ganzen wird die Erzählung fortgeführt bis zum Beginn des babylonischen Exils, 588, in einer einzelnen Notiz bis zur Befreiung des 599 ins Exil geschleppten Jojachin, 562, sogar gesagt, dass er bis an seinen Tod, der nicht näher bestimmt ist, frei blieb. II. Reg. XXV, 30. Der Verfasser erlebte also den Ausgang dieses Königs, aber nicht die Befreiung der Exulanten, da er sich vielmehr I. Reg. V, 4 als einen zu erkennen gibt, der östlich vom Euphrat lebt, und die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat, wäre sie bereits erteilt gewesen, doch wohl nicht verschwiegen haben würde. Gegen die

begründete Annahme, dass die Abfassungszeit der Bücher zwischen 562 und 536 anzusetzen sei, scheint aber zu sprechen, dass mehrfach von einzelnen Einrichtungen gesagt wird, sie bestehen „bis auf diesen Tag", so I. Reg. VIII, 8; IX, 21; XII, 19; II. Reg. X, 27. Daher hat man ein successives Entstehen des Werkes angenommen, gemeint, es sei während des bestehenden Staates begonnen, im Exil vervollständigt, aber diese Ansicht ist unhaltbar. Denn was jene Stellen betrifft, so findet sich dieselbe Formel auch in der Chronik, die doch sicher nachexilisch ist; und daher gehört denn die Redewendung der älteren Quelle an, und die Verfasser der Bücher der Könige und der Chronik haben sie aufgenommen. Dass das Werk nicht successiv entstanden ist, beweist der Einfluss, den das Deuteronomium auf den Verfasser übt; dies aber ist im letzten Decennium des Reiches Juda entstanden, und somit sind die Bücher der Könige gegen Ende des babylonischen Exils geschrieben. Zu behaupten, dass die letzte Notiz ein späterer Zusatz sei, ist willkürlich.

Der Verfasser selbst ist nicht näher zu bestimmen. — Eichhorn und Jahn hielten ihn für denselben Autor, der auch die Bücher Samuelis geschrieben habe. Man berief sich auf den Umstand, dass die Bücher der Könige eine Fortsetzung der Samuelisbücher geben, auf viele im Sprachgebrauch gleiche Elemente, diese gehören aber der Quelle an, während Charakter und Tendenz in beiden Werken nicht gleich, in den Büchern der Könige namentlich stets das Deuteronomium und der verwandte Geist des Jeremia den Massstab bilden. Wegen dieser Ähnlichkeit der Anschauung in unseren Büchern einerseits und im Deuteronomium und den Weissagungen des Jeremia andererseits haben dann einige Kritiker, z. B. Hävernick, Graf u. a., vermutet, Jeremia oder der Deuteronomiker habe die Bücher der Könige geschrieben, oder aber Jeremia habe beides, das Deuteronomium und die Königsbücher verfasst, eine Annahme, bei der dann der Schluss, II. Reg. XXV, 27 ff., natürlich ein späterer Zusatz sein muss; indessen schon die Identität des Deuteronomikers mit Jeremia ist nicht zu beweisen; ihre Ähnlichkeit erklärt sich aus Bekanntschaft und gleicher Zeit, die der Bücher der Könige mit beiden aber aus der Verehrung, welche der Verfasser für das Deuteronomium und den Propheten hatte.

§ 124.

Kommentare.

Unter den Kommentaren verdienen von älteren Erwähnung: Ephraem Syrus, Explan. in librr. Regnorum, Opp., Rom. 1737, T. I; Theodoret, Quaestiones in lib. III. et IV. Reg., Opp., Hal. 1769, T. I; Bugenhagen, Annott. in librr. Reg., Basil. 1525; Vict. Strigelii Comment. in librr. Sam., Reg. et Paralipp., Lips. 1591; Seb. Leonhardi ὑπομνήματα in librr. Reg., Erf. 1606; Casp. Sanctii Comment. in IV librr. Reg. et Paralipp., 1624; Franc. de Mendoza, Comment. in librr. Reg., Colon. 1634; Sebast. Schmidt, Annott. in librr. Reg., Argent, 1697; Clericus, Comment. in librr. histor. V. T., 1708; von neueren: Keil, Komment. üb. d. Bb. d. Kön., Moskau, 1845; O. Thenius, Die Bücher der Könige, Leipz. 1849; 2. Aufl. 1873; Keils Kommentar in kürzerer Gestalt als dritter Band des biblischen Kommentars von Keil und Delitzsch, Leipz. 1864; K. Ch. Bähr, Die Bücher der Könige, Bielef. 1868. — Ferner vgl. Kern, Üb. d. Hauptgesichtspunkt der Bücher der Könige, in Bengels neuem Archiv II, 2, S 466 ff.; Öhler in Tholucks litter. Anzeigen, 1864, S. 254 ff.; Kleinert in seiner Schrift Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielef. 1872; sodann O. Wolff, Zur bibl. Chronologie in Stud. u. Krit., 1858, S. 625 ff., u. Alttestamentl. Studien u. Krit., Bd. II, Bresl. 1875, S. 152 ff.; H. Brandes, Abhandl. zur Gesch. des Orients, Halle 1874; J. Wellhausen, Die Zeitrechnung des Buches der Könige, in Jahrbb. f. deutsche Theol., 1875, S. 607 ff.

Die Bücher der Chronik.

Cf. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das alte Testament, 1. Bd., Halle 1806; Graf, Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments, 2. Abt., 1866.

§ 125.

Name und Inhalt.

Die Bücher führen im dritten Teil des hebräischen Kanons den Titel דִּבְרֵי הַיָּמִים, d. i. Begebenheiten der Tage, Zeitgeschichte, Annalen, ihn entlehnend von dem grossen Geschichtswerk über die Zeit der Könige, das in den Tagen Jojakims entstand, und bildeten ursprünglich eine Einheit. Die Septuaginta erst zerlegte das Werk in zwei Teile und nannte es Παραλειπόμενα, Ergänztes, Ausgelassenes, supplementa. Hieronymus schlug im Prologus galeatus den Namen Chronicon totius divinae historiae vor, der dem hebräischen entspricht und daher später allgemein gebräuchlich wurde.

Das Werk, welches mit den von demselben Verfasser bearbeiteten Büchern Esra und Nehemia eine Gruppe bildet, zerfällt in folgende Teile:

1. I. Chron. I—IX wird eine ganze Reihe von Geschlechtsregistern und andern Listen gegeben, die mit der Urzeit beginnen und bis in die nachexilische Periode hinabreichen.

2. I. Chron. X—II. Chron. XXXVI folgt die Geschichte des Reiches Juda von der Thronbesteigung Davids bis zum babylonischen Exil; Israel wird nur um des Synchronismus willen erwähnt; demnach finden wir hier denselben Inhalt, der im zweiten Buch Samuelis und in den Büchern der Könige gegeben ist, aber von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus und zu ganz verschiedenem Zwecke dargestellt.

1. Die Tafeln sind, wo sie die Urzeit oder das Altertum überhaupt betreffen, aus den älteren Geschichtsbüchern kompiliert,

zum Teil aber auch aus andern uns unbekannten Quellen gezogen, hie und da mit historischen Notizen durchwebt, oft bloss wörtliche Wiederholung, bisweilen zusammengezogen oder auch erweitert. I. Chron. I, 1—4 ist entlehnt aus Genes. V; I, 5—23 aus Genes. X, 2—29; I, 24—27 ist zusammengezogen aus Genes. XI, 10 ff.; I, 29—31 wiederum entlehnt aus Genes. XXV, 13—15, I, 32—33 aus Genes. XXV, 2—4; I, 35—54 ist gekürzt aus Genes. XXXVI, 3—30, II, 3—4 aus XXXVIII, 3—30; II, 5 gleich Genes. XLVI, 12; II, 10—12 entspricht Ruth IV, 19; II, 13—17 haben wir die Genealogie des Davidischen Hauses nach I. Sam. XVI, 6 ff., aber in vermehrter Fassung; III, 1—9 ist erweitert nach II. Sam. III, 3—6 und V, 14, weicht aber auch von dem hier gegebenen Texte ab, und so geht es fort bis zu den Geschlechtsreihen aus nachexilischer Zeit; IX. 2—34 gibt vermehrt und abweichend Nehem. XI, 3—24; cf. de Wette, Einleitg., 1845, § 187. Woher der Verfasser die Namen, welche er einführt, hat, lässt sich nur vermuten; viele derselben finden sich in den älteren Geschichtsbüchern in anderem Zusammenhang; so sind Heman und Ethan nach I. Reg. V, 11 Weise zur Zeit Salomos, hier aber, I. Chron. VI, 24 ff., levitische Sänger. Wahrscheinlich hat er alte Stammverzeichnisse, Schätzungslisten und dergleichen benutzt, aber zu beweisen ist es nicht. Der Text in diesen Genealogieen ist oft der richtigere im Vergleich zu dem in den älteren Büchern gegebenen, wo sich hie und da durch die Abschreiber bereits Fehler eingeschlichen haben. Der Chronist gibt sogar oft die ursprüngliche Namensform, die der andere nicht mehr kennt; so nennt er den Ischboscheth Eschbaal, אִישׁ־בַּעַל אֶשְׁבַּעַל I. Chron. VIII, 33, den Mephiboscheth Meribbaal, מְרִיב בַּעַל, das. v. 34. Ebenso lässt sich der korrumpierte Text des Heldenverzeichnisses II. Sam. XXIII oft nach den in der Chronik gegebenen Namen verbessern. — Für den Standpunkt des Verfassers ist es von Bedeutung, dass er die Nachkommen Davids I. Chron. III, 1—24 sieben Generationen nach dem babylonischen Exil, von Serubabel bis Hodaja herabführt. Diese sieben Geschlechter müssen in der etwas verworrenen Stelle folgendermassen bestimmt werden: 1. Serubabel, 2. Chananja, 3. Schechanja, 4. Schemaja, 5. Nearja, 6. Eljoenai und 7. Hodaja. Zu dieser Siebenzahl der Geschlechter haben wir nämlich Nehem. XII, 10 ff. ein Seitenstück; hier wird die genealogische Reihe der Priester von Josua, dem Zeitgenossen Serubabels, bis auf Jaddua durch sechs Geschlechter erfüllt, woraus

folgt, dass die Priester etwas älter werden als die Prinzen aus davidischem Geblüt. Es würden übrigens diese Genealogieen bis in den Anfang des macedonischen Zeitalters, bis auf Alexander den Grossen reichen. In v. 19 u. 20 ff. des herangezogenen Kapitels der Chronik herrscht Unordnung. Da werden Söhne und Enkel Serubabels in auffallender Reihenfolge genannt, und dann die Söhne Rephajas, die Söhne Arnans, die Söhne Obadjas etc. erwähnt, von denen man nicht weiss, wie sie an diese Stelle gehören; diese Worte gehören offenbar nicht zu dem Geschlechtsregister, sondern sind eine Einschaltung in dasselbe, eine unpassende Glosse, vielleicht durch irgend einen bösen Zufall in den Text geraten. Ältere Kritiker wollten ihretwegen v. 21—24 für unecht halten, so Campegius, Vitringa, Clericus, Eichhorn, auch Keil u. a.; aber das ist eine willkürliche Annahme; höchstens darf man behaupten, dass die Reihe teils in Konfusion geraten, teils in v. 21 erweitert ist; denn die Genealogie wird durch die Parallele im Buch Nehemia gestützt, und sie ist von Wichtigkeit, da sie beweist, dass der Verfasser nicht vor dem Beginn des macedonischen Zeitalters geschrieben hat.

2. Die eigentliche Geschichte Judas zerfällt dem Inhalte nach in mehrere Abschnitte:

a. I. Chron. X—XXIX erzählt Davids Geschichte und läuft parallel II. Sam. u. I. Reg. init.

b. II. Chron. I—IX gibt die Geschichte Salomos, parallel I. Reg. III—XI.

c. II. Chron. X—XXVIII folgt die Geschichte Judas seit der Trennung von Israel bis zum assyrischen Exil des letzteren. Die Geschichte Israels wird aber nur im Synchronismus erwähnt und bildet keinen Hauptzweck; parallel läuft I. Reg. XII—II. Reg. XVI.

d. II. Chron. XXIX—XXXVI erzählt die Geschichte Judas bis zum babylonischen Exil, parallel II. Reg. XVII—XXV. — Vom babylonischen Exil weiss der Chronist nichts zu berichten, am Schluss des Werkes wird aber gemeldet, dass Cyrus den Juden die Rückkehr in die Heimat erlaubt habe. Diese Worte bilden jedoch den Anfang des Buches Esra und scheinen aus Esra hierher gesetzt zu sein, um den Zusammenhang zu vermitteln. Vom Exil aber sagt der Verfasser nichts, weil seine Quelle darüber nichts enthielt.

§ 126.

Verhältnis der parallelen Abschnitte einerseits in den Bb. Sam. und der Kön., andererseits in der Chronik.

Der Text in den parallelen Abschnitten ist oft buchstäblich übereinstimmend, dazu kommen aber doch Abweichungen hinsichtlich der Orthographie und Sprache, in der Anordnung der Stücke und in den historischen Nachrichten selbst.

1. Zunächst fällt die spätere Orthographie des Chronisten in die Augen, die scriptio plena; er schreibt דָּוִיד, ältere Schriftsteller dagegen defektiv דָּוִד, I. Reg. VIII, 1 cf. II. Chron. V, 2. Dem entspricht der Gebrauch späterer Wörter; „Leib“ heisst I. Sam. XXXI, 10, 12 גְּוִיַּת, dagegen I. Chron. X, 12 גּוּפַת; בֻּץ und בּוּץ finden wir z. B. I. Chron. IV, 21; XV, 27; II. Chron. II, 12, 13; III, 14; V, 12, während in den früheren Büchern שֵׁשׁ dafür gesagt wird; aber auch נְכָסִים, Schätze, und מַדָּע, Kenntnis, II. Chron. I, 11, 12, sind Zeichen einer späteren Zeit. Daher stossen wir ferner mehrfach auf grammatische Emendationen, Glossen und Erleichterungen; I. Reg. XII, 21 steht וַיָּבֹאו, daraus macht er II. Chron. XI, 1 וַיָּבֹא; er erleichtert jedoch oft auch, wo es nicht nötig ist, und stimmt daher nicht selten mit dem K'ri überein; I. Reg. IX, 18 cf. II. Chron. VIII, 4. Dergleichen Änderungen betreffen dann aber bisweilen die Sprache und den Inhalt selbst. Der Chronist setzt z. B. euphemistische Ausdrücke, sobald ein Wort, das er in seiner Vorlage findet, in seiner Zeit nicht mehr für anständig gilt; solch ein Wort ist שֵׁת, das Gesäss, cf. Jes. XX, 4; II. Sam. X, 4, und dafür gibt er מִפְשָׂעָה, der Schritt, I. Chron. XIX, 4, der sonst אַשּׁוּר heisst; anderwärts erläutert er seltenere Ausdrücke; II. Sam. V, 24 steht אָז תֶּחֱרָץ, „dann spute dich“; daraus macht er I. Chron. XIV, 15 אָז תֵּצֵא בַמִּלְחָמָה, „dann ziehe in den Kampf“, eine recht prosaische Erklärung; II. Sam. VIII, 1 heisst es וַיִּקַּח דָּוִד אֶת־מֶתֶג הָאַמָּה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים, „es nahm David den Zaum der Hauptstadt aus der Hand der Philister“, eine dichterische Redewendung, dafür setzt er I. Chron. XVIII, 1 „er nahm Gath und ihre Töchter aus der Hand der Philister“, וַיִּקַּח אֶת־גַּת וּבְנֹתֶיהָ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים; er nennt aber die Städte בָּנוֹת, Töchter, da אַמָּה auf אֵם, Mutter, hinweist. Ferner wird uns erzählt, dass Salomo grosse Kauffarteischiffe, die man Tarsis-Schiffe nannte,

von den Häfen des roten Meeres nach dem Lande Ophir an der Küste von Südarabien gesandt habe. I. Reg. IX, 28; X, 11, 21, 22 cf. II. Chron. VIII, 18; IX, 10. Der Chronist meinte nun, diese Tarsis-Schiffe, welche ihren Namen mit demselben Rechte führten wie unsere nach Amerika segelnden Ostindienfahrer, müssten nach Tartessus (Sevilla) gehen, und so entstand die Annahme, dass Salomo bereits Afrika habe umschiffen lassen, während Weston und Keil II. Chron. IX, 21 zuliebe zwei direkte Fahrten voraussetzen, die eine von Ezeongeber nach Ophir in Arabien, die andere von den Mittelmeerhäfen nach Tarsis in Spanien; aber von einer solchen zweiten Fahrt nach Tarsis weiss das erste Buch der Könige nichts, und der Chronist selber nennt Ophir als das Goldland; seine Angabe II. Chron. IX, 21 beruht auf einem Missverständnis des Ausdruckes אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ I. Reg. XXII, 49[1]. Andererseits aber gibt der Chronist oft richtige Lesarten, nach denen der Text der Bücher Samuelis und der Könige gebessert werden kann.

---

1) Im südlichen Arabien, auf das Genes. X, 29 hinzuweisen scheint, suchen Ophir auch Edrisi, Abulfeda, Bochart, Niebuhr, Gesenius, Vincent, Gosselin, Volney, Seetzen, Rosenmüller und Keil. An die Ostküste von Afrika verlegen es Dapper, Th. Lopez, J. Bruce, Montesquieu, d'Anville, Robertson, Schultess und Quatremère, Mauch westlich von Sofala, unter 20⁰ 14′, etwa bei der Ruinenstätte Zimbabje, nach Ostindien die Septuaginta, Flavius Josephus, Lipenius, William Ouseley, Macdonald, H. Reland, A. W. v. Schlegel, Ritter, Lassen an die Nordwestküste von Ostindien, nahe der Mündung des Indus, indem er den Namen von dem noch heute im nördlichen Indien zahlreichen Hirtenstamm Abhira herleitet; v. Baer in den Reden und kleinen Schriften, Petersbg. 1873, III, S. 112 ff. sucht es auf der Halbinsel Malakka, während noch andre, z. B. Pater Joseph Acosta, Heeren, Hartmann, Tychsen und Zeune Ophir als einen Kollektivnamen für weit entfernte südliche Landstriche betrachten. Seetzen sieht in dem hier gemeinten Tarsis eine der uralten phönizischen Niederlassungen an der Küste Omans und erinnert an Sidodona, die Mutterstadt Sidons, an das Promontorium Tarsis und die übrigen phönizischen Orte, an welchen Nearch, der Flottenführer Alexanders des Grossen, an der südöstlichen Küste Arabiens und an den Gestaden der Landschaft Caramania vorübersegelte, als er die Mündung des Indus verlassen hatte. Von diesem arabischen Tarsis aus seien die übrigen Kolonieen dieses Namens gegründet worden. Und zwei Tagereisen landeinwärts von Szohar, d. i. Sur, die Mutterstadt von Tyrus, lag nun in Oman auch ein Ophir, cf. Edrisi bei Jaubert, I, S. 152 ff., ein Berg Ophir wird in Bahrein erwähnt, a. a. O. S. 147, ein Ort Aphir oder Ghaphir in El Ahsa.

2. Bei der Anordnung hält sich der Chronist nicht immer an seine Vorbilder, sondern stellt den Inhalt nach eigenem Ermessen um, was bei der nach der Sache unternommenen Gruppierung in der Geschichte Davids, II. Sam. V—IX, und in der Salomos, I. Reg. IV ff., nicht bloss erlaubt, sondern sogar ratsam erscheinen mochte; doch befremdet es, dass er nun mitten in den Bericht von der Translokation der Bundeslade eine Kriegsgeschichte einschiebt, mehr aber noch die Art und Weise, wie er Salomos Reichtum früher preist, als er dessen Handelsunternehmungen erwähnt hat, cf. II. Chron I, 14—17.

3. Am auffallendsten sind die Abweichungen in den historischen Nachrichten selbst, wobei es nicht bloss auf richtige und unrichtige Lesarten, Abkürzungen oder Weglassungen von Nebenumständen wie Ortsbestimmungen, sondern auf bestimmt gegebene Thatsachen ankommt. Zu diesen entschiedenen Abweichungen gehört folgendes:

a. Die Zahlenangaben besonders von Volk und Heer werden in der Chronik stark übertrieben; die Volkszählung unter David ergibt 1 570 000 waffenfähige Männer, I. Chron. XXI, 5, 470 000 Mann allein aus Juda, das stehende Heer beträgt 288 000 Mann, I. Chron. XXVII, 1 ff. cf. XII, 23 ff., Assa hat ein Heer, Schild und Speer tragend, aus Juda 300 000 und aus Benjamin, Schild tragend und Bogen spannend, 280 000, alles streitbare Männer, II. Chron. XIV, 7, und bei der Musterung unter Josaphat waren allein in Juda 1 160 000 Gerüstete zum Heer ohne die, welche der König gelegt in die festen Städte in ganz Juda, II. Chron. XVII, 14—19. Vor diesen Zahlen verstummen die Apologeten der Chronik oder nehmen ihre Zuflucht zu Schreibfehlern; aber weshalb finden sich diese Schreibfehler gerade in der Chronik? Schon Movers leitete all jene Angaben aus einer bestimmten Tendenz ab, aus einer übertriebenen Anschauung von der früheren Zeit des Volkes, der guten, alten Zeit.

b. Der Chronist übergeht manche Nachrichten der älteren Bücher, welche zur Erbauung seiner Leser nicht geeignet waren, wie die Sünde Davids, den durch die fremden Weiber veranlassten Götzendienst Salomos; er stellt die Könige in idealer Weise fleckenlos dar.

c. Er trägt spätere Vorstellungen in die Erzählung, was jedoch nur ein ideal verschiedenes Moment der Auffassung ist;

während David in der älteren Darstellung durch den Zorn Gottes gereizt wird, das Volk zu zählen, geschieht es nach dem Chronisten durch den Satan. Mit I. Reg. VIII, 54 vergleiche man II. Chron. VII, 1, wo das Opfer Salomos durch Feuer vom Himmel verzehrt wird. Josaphat wird im Kampfe durch ein Wunder aus Lebensgefahr gerettet, II. Chron. XVIII, 31, vgl. dagegen I. Reg. XXII, 32. Bei dem Bericht über Davids gottlose Volkszählung werden Engel eingeführt, und David sieht den Engel zwischen Himmel und Erde stehen, I. Chron. XXI, 16.

d. Die Erzählungen der Chronik verraten Vorliebe für Juda und Hass gegen Israel; der Verfasser beschränkt sich daher auf die Geschichte Judas und verdenkt es dem frommen Josaphat, dass er mit Israel in Frieden und Bündnis stand; die Schiffe, welche er von Ezeongeber auslaufen lässt, werden dieses Bündnisses wegen zertrümmert, II. Chron. XX, 35.

e. Zum Zweck der Erbauung führt der Chronist einen einseitigen Pragmatismus durch; er zeigt, dass es den guten Königen gut geht, die gottlosen bestraft werden. In der Geschichte des götzendienerischen Ahas, der durch den assyrischen König Tiglath-Pileser vor Rezin von Damask und Pekach von Israel gerettet wurde, erzählt er, die Assyrer hätten dem jüdischen Könige trotz seiner Bitten nicht geholfen, II. Chron. XXVIII, 16, 21, was doch nur halbe Wahrheit ist; sie halfen ihm freilich, aber zum Verderben seines Staates. Ebenso lässt er den gottlosen Manasse in ein Exil führen, wo er Busse thut, II. Chron. XXXIII, 11 ff.

f. Die Geschichte von Elia und Elisa lässt er aus, weiss aber viel von Leviten und Priestern zu erzählen, was mit den älteren Nachrichten in Widerspruch steht. Davon ausgehend, dass nur Leviten heilige Sänger und Priester sein können, macht er berühmte Personen der Vorzeit zu Leviten, besonders Samuel, der I. Sam. I, 1 deutlich als Ephrathit bezeichnet wird, der Jahveh geweiht wird, als ob er ihm nicht von Geburt angehöre; I. Chron. VI, 18—19 macht er Ethan und Heman, die Weisen aus Salomos Zeit, zu levitischen Sängern, und darin folgen ihm die Überschriften der Psalmen. Er lässt ferner die Bundeslade durch Leviten tragen, nicht durch das Volk, II. Sam. VI cf. I. Chron. XV, 2 ff. Während nach II. Sam. VIII, 16 Davids Söhne Priester waren, sagt der Chronist I. Chron. XVIII, 17: „Die Söhne Davids waren die Ersten zur Hand des Königs“, er macht also Diener aus den

Priestern, und daher stammt die Meinung, dass כֹּהֵן auch einen Staatsminister bezeichnen könne, was man etymologisch auch dadurch zu stützen suchte, dass man annahm, كَهَنَ sei eigentlich s. v. a. ministravit; aber diese von Giggeius, Castellus und Eichhorn herangezogene Bedeutung beruht auf Irrtum; כֹּהֵן ist nach hebräischem Sprachgebrauch der Priester. Die Verschwörung gegen die gottlose Königin Athalja wird nach dem älteren Berichte, II. Reg. XI, 4—12, durch die Krieger ausgeführt, nach dem Chronisten, II. Chron. XXIII, 1—11, durch die Leviten.

g. Der Verfasser hat eine besondere Vorliebe für die Geschichte des Kultus und versetzt die spätere Form des Tempelkultus bereits in die Davidische Zeit, noch ehe ein Tempel gebaut war; schon von David werden Tausende von levitischen Sängern angestellt, I. Chron. XV, 25, und demgemäss werden die Erzählungen auch ausgeschmückt; wo Opfer dargebracht werden, lässt er die Leviten spielen, II. Chron. VII, 5—10, wovon I. Reg. VIII nichts zu lesen ist, kurz, die Anschauung des Chronisten, der nicht bloss das Mosaische Gesetz von David an in Wirksamkeit denkt, sondern auch die spätere Kultusform in die Tage der ersten Könige verlegt, steht in Widerspruch mit allen vorexilischen Büchern.

Nun fragt es sich: Wie kam der Chronist zu dieser späteren Darstellung der Vorzeit?

§ 127.

Von den Quellen.

Der Chronist hat es selbst nicht unterlassen, oft auf seine Quellen zu verweisen; darunter sind drei bestimmt zu bezeichnen:

1. Er kannte unsere Bücher Samuelis, da er oft wörtlich den Text derselben wiedergibt, ebenso kannte er

2. die Bücher der Könige, da er oft buchstäblich ihren Text wiederholt. Die Bücher Samuelis sind I. Chron. XXIX, 29 wahrscheinlich als דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל citiert; dann aber muss er ferner

3. als Quelle für die langen genealogischen Listen alte Schatzungstabellen oder Geschlechtsregister gehabt haben, in denen oft das Richtige stand, während die Lesarten in den vorexilischen Büchern bereits verderbt waren.

4. Als Hauptquelle kamen dazu die Tagebücher der Könige

von Israel und Juda, das oft citierte סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל, offenbar dasselbe Werk, welches der Verfasser der Bücher der Könige für die Zeit von Jerobeam bis Jojakim benutzen konnte, aber bei unserm Erzähler nicht in der älteren Gestalt vorausgesetzt werden darf, da er durch die Bezeichnung מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים, Bearbeitung des Königsbuches, II. Chron. XXIV, 27 selbst angibt, es habe ihm in ursprünglicher Fassung nicht vorgelegen.

5. Ausserdem aber führt er viele Spezialschriften an, die jedoch vor dem Forum der Kritik gerechten Anstoss erregen, z. B. eine ganze Reihe historischer Werke, die von berühmten Propheten ausgegangen sein sollen; einige Stücke davon, wie die Erzählungen von Samuel, Nathan und Gad, I. Chron. XXIX, 29 u. ö., sind offenbar nur Abschnitte aus den Büchern Samuelis, und die Prophezeiung Ahias, II. Chron. IX, 29, bezieht sich auf I. Reg. I ff.; denn bestimmte Quellenschriften können dem Chronisten trotz all dieser Citate nicht vorgelegen haben, da die ihm eigentümlichen Nachrichten im Vergleich zu den Angaben der Bücher Samuelis und der Könige unbedeutend oder historisch unsicher sind. Es ist auch höchst unwahrscheinlich, dass im macedonischen Zeitalter, als man die heiligen Schriften zum Teil schon gesammelt hatte, noch so viele Bücher alter Propheten vorhanden gewesen und dann später doch verloren gegangen sein sollten. Die Citate erklären sich daher aus der einfachen Annahme, dass jene ältere Schrift der Tagebücher der Könige in nachexilischer Zeit erweitert und mit traditionellen Zügen aus der Prophetensage vermehrt war, so dass der Chronist also in all diesen Erweiterungen kein anderes Werk als den מִדְרַשׁ der דִּבְרֵי הַיָּמִים vor Augen hatte. — Ewald nimmt eine doppelte Form dieses alten Werkes an, eine ursprüngliche und eine überarbeitete, Graf dagegen richtiger nur eine nachexilische Redaktion. Aus dieser Voraussetzung allein lassen sich die oft in Widerspruch befindlichen Elemente der Chronik erklären; man begreift, dass auf der einen Seite der Chronist wirklich historische Notizen geben kann, welche unsere Bücher der Könige nicht kennen, da ihr Verfasser nur einen Auszug aus den דִּבְרֵי הַיָּמִים machte, während unser Autor dies Buch in überarbeiteter Gestalt benutzte, und andererseits, wie er sich auch bei unhistorischen Nachrichten auf seine Quelle berufen kann, da ihm vorgearbeitet war in der behufs der Erbauung redigierten Gestalt der Geschichte der älteren Könige. — Wie alle Historiker des alten Testamentes in naiver

Weise die Vergangenheit nach der ihnen gegenwärtigen Zeit schildern, so war es auch natürlich, dass die vorexilische Periode im macedonischen Zeitalter nicht mehr treu aufgefasst wurde. Abweichungen in dieser nachmaligen Verhältnissen angepassten Richtung erlaubte sich sicherlich schon der Überarbeiter des ältesten Werkes, und in noch höherem Masse wird sie unser Verfasser vorgenommen haben. Der Inhalt der Bücher der Chronik ist also nicht glaubwürdig, wo er mit älteren Berichten in Widerspruch steht. Die Chronik verfolgt ja auch mehr einen erbaulichen als einen historischen Zweck, und da konnte es geradezu anstössig erscheinen, wenn in den Darstellungen aus älterer Zeit so vieles vorkam, was dem Mosaischen Gesetz zuwider lief, oder wenn berühmte Personen in einem ungünstigen Lichte sich präsentierten, wie andererseits wohl durch Einschaltung von Notizen vermieden werden sollte, dass geheiligte Institute, von denen in den älteren, vorexilischen Zeitberichten nicht die Rede war, deswegen für jung gehalten würden. Das Buch ging also nicht aus einem wahrhaft historischen Bedürfnis hervor, der levitische Verfasser wollte vielmehr die Geltung des Mosaischen Gesetzes und der Leviten im Sinne der Elohimsquelle sowie andere jüngere Institutionen, dem Zweck der Erbauung nachgehend, auch in der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte darstellen.

§ 128.

Das Zeitalter.

Durch die neuere, schärfere Vergleichung des Inhaltes der Bücher der Chronik mit den verbindenden Teilen der Bücher Esra und Nehemia, cf. Leop. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berl. 1832, ist man allgemein zu der Erkenntnis gelangt, dass die Chronik, Esra und Nehemia in gegenwärtiger Gestalt von demselben Verfasser herrühren, und daher sind die Zeitbestimmungen für alle drei Bücher gemeinsam. Wir haben hinsichtlich derselben folgende Kriterien:

1. In den Büchern der Chronik wird die Genealogie von David über Serubabel bis ins macedonische Zeitalter hinabgeführt, cf. I. Chron. III, 19—24, womit das Geschlechtsregister der Priester, Nehem. XII, in Parallele steht.

2. Den späteren Charakter zeigt aber auch die Sprache,

welche sich in zahlreichen einzelnen Elementen bereits dem späteren Hebräisch der Mischna nähert.

3. Auch Anachronismen verweisen die Bücher in eine spätere Zeit; so ist I. Chron. XXIX, 7 der Schatz Davids nach Dariken berechnet, einer Münze, die wahrscheinlich seit Darius Hystaspis geschlagen wurde; jedenfalls ist die Rechnung nach ihr in den Tagen Esras möglich.

4. I. Chron. XVI werden einige Psalmen angeführt, darunter der CVI. mit der Unterschrift, die indessen nicht zu diesem Psalm, sondern zum Buch des Psalters gehört. Der Chronist muss mithin Psalm CVI bereits in der Sammlung heiliger Gesänge gelesen haben. Diese aber kann im Zeitalter Alexanders des Grossen noch nicht geschlossen sein, da Psalm LXXII auf Ptolemäus Philadelphus hinweist, und somit kann auch unser Verfasser nicht im Anfang des macedonischen Zeitalters geschrieben haben.

Zunz hat noch anderweitige Elemente geltend gemacht, die jedoch nur den Wert von Vermutungen haben. Nehem. XII, 22 werde Darius der Perser genannt, so aber könne man nur schreiben, wenn das persische Königshaus nicht mehr bestand; ferner werde in der Chronik schon Unterricht durch Leviten vorausgesetzt, aber die grosse Synagoge noch nicht erwähnt, die gewöhnlich als um die Mitte des 3. Jahrh. bereits bestehend angenommen wird, ebenso wenig werde eine Beziehung auf die syrischen Religionsverfolgungen genommen oder auf das Fest der Purim und der Tempelweihe oder auf die täglichen Gebetsstunden; auch die Synagogen und Sabbathvorlesungen finden noch keine Berücksichtigung. Aus all dem folgerte Zunz, dass die Bücher etwa 260 v. Chr. Geb. geschrieben seien, und diese Annahme passt recht wohl zu der Benutzung jenes Psalms.

§ 129.

Geschichte der Kritik.

Die Bücher der Chronik dienten den älteren Gelehrten gewöhnlich als Hauptstütze für den Beweis, dass das Mosaische Gesetz von den Zeiten Davids an überall im Lande in Gebrauch gewesen sei. Diese Ansicht aber stiess de Wette um, indem er Vaters Kritik des Pentateuchs durch die Nachweisung ergänzte, dass die Bücher der Chronik späteren Ursprungs seien und oft

historisch falsche Notizen geben, da sie nicht geschichtlichen, sondern erbaulichen Zwecken dienen. Man nahm ferner ehemals an, der wahrscheinliche Verfasser der Chronik sei der Schriftgelehrte Esra gewesen; denn man erkannte ganz richtig die Ähnlichkeit der Sprache in unsern Büchern und bei Esra, aber auch diese Ansicht wurde infolge genauerer Analyse als irrtümlich erwiesen. Darauf traten mehrere Verteidiger der Glaubwürdigkeit der Chronik auf, welche dieselbe durch Annahme von allerlei guten Quellen, von Interpolationen und durch sonstige Harmonistik zu retten suchten. Gegen sie schrieb Gramberg Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter etc., Halle 1823, kritische Untersuchungen, in denen er die de Wettesche Ansicht vertritt, dieselbe aber durch leichtfertige Expektorationen verdirbt. Hierauf trat Keil 1833 mit einem Apologetischen Versuch über die Bücher der Chronik hervor, ganz nach Hengstenberg, wurde jedoch durch Movers zurückgewiesen, der in seiner kritischen Untersuchung über die Chronik, 1834, einen Mittelweg einschlug, zwar zugab, das Werk sei zum Zweck der Erbauung geschrieben, aber doch alles mögliche zu retten suchte. Inzwischen hatte Zunz die Identität der Sprache hier und in den verbindenden Elementen zu Esra und Nehemia nachgewiesen; besonders Ewald, Bertheau, Dillmann und Graf folgten ihm, Ewald ebenfalls wieder vermittelnd, indem er eine alte Quelle und ihre Bearbeitung annahm; Bertheau schloss sich ihm wie gewöhnlich an. Gegen diesen aber trat Graf in seinen Geschichtlichen Büchern des alten Testamentes, 1866, auf, und ihm ist die Lösung des Problems, so weit es überhaupt möglich ist, gelungen.

§ 130.

Kommentare.

Ausser den Kommentaren von Serrarius, Sanctius, Vict. Strigelius, Clericus und Maurer sind aus älterer Zeit zu erwähnen Lud. Lavateri Comm. in Paralip., Heidelbg. 1599, ferner J. H. u. C. B. Michaelis' Annotatt. in Paralip. in den Uberiores annotatt. in Hagiographa, Hal. 1719. 1720, im 3. Bd.; von neueren die Kommentare von Bertheau, Leipz. 1854, 2. Aufl. 1873, und von Keil, 1870. Vgl. auch Zöckler, Die Bücher der Chronik, theol. homil. bearbeitet, 1874.

Das Buch Esra.

§ 131.

Name, Einteilung und Inhalt.

In der ältesten Zeit bildete das Buch Esra mit dem Buche Nehemia eine Einheit unter dem Namen Esra nach der Hauptperson der ersten Masse; später trennte man beide Bücher, sah sie aber als Teile eines grösseren Ganzen an und benannte sie daher fortwährend nach Esra, so Origenes bei Euseb. hist. eccl. VI, 25: Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾷ, ὅ ἐστι βοηθός, cf. IV, 26; Hieronymus im Prolog. gal.: Esdras, qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros divisus est; cf. Baba bathra, fol. 14, c. 2; Buxtorf, Tiberias, c. XI, p. 108. Bearbeitet wurde das Werk, wie die neuere Kritik gezeigt hat, als ein Anhang zu den Büchern der Chronik von demselben Verfasser, der auch letzteres Werk redigierte, so dass es nicht auffallen kann, wenn noch jetzt die letzten Verse der Chronik identisch sind mit den ersten Versen des Buches Esra. Für die ursprüngliche Einheit spricht aber ferner auch der Umstand, dass unser Buch Esra plötzlich abbricht, dagegen im Buche Nehemia Esra noch handelnd als Zeitgenosse Nehemias eingeführt ist. Die Trennung der beiden Hälften ist daher sogar nur zum Teil berechtigt, zumal da im Buch Nehemia die Aufzeichnungen des Esra die Hauptsache bilden, während unser Buch Esra jetzt verstümmelt ist.

Das Buch Esra erzählt die israelitische Geschichte von der Rückkehr der ersten Kolonie aus dem babylonischen Exil i. J. 536 bis zur Rückkehr eines zweiten Exulantenzuges, an dessen Spitze Esra stand. Danach zerfällt das Ganze in zwei Teile; die ersten sechs Kapitel erzählen die Geschichte der ersten Kolonie, 536—514, d. h. bis zur Vollendung des Tempelbaus, der zweite Abschnitt berichtet von Esras Heimkehr, 458, und reicht dann weiter bis zu einer unbestimmten Zeit seiner Wirksamkeit.

1. Cyrus gab nach der Eroberung Babels, 539, den jüdischen Exulanten i. J. 536 die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat und stellte ihnen die von Nebukadnezar geraubten Tempelgeräte wieder zu. Es sammelte sich nun um den Fürsten Serubabel, aus Davids Geschlecht, und um den Hohenpriester Josua eine Gemeinde von 42360 Seelen, dazu 7337 Knechte und Mägde, meist aus Juda und Benjamin; ihr Verzeichnis gibt das II. cap., ein altes Stück, das auch Nehem. VIII wiedererscheint. Die Rückkehr selbst und die ersten Vorkehrungen, die man in Jerusalem traf, sind nur höchst unvollständig erzählt. Man baute in Jerusalem einen Altar, feierte das Laubhüttenfest und legte den Grund zu einem neuen Tempel, cap. III. Aber die im Lande wohnenden Samaritaner wollten sich an dem Tempelbau als an einem gemeinschaftlichen Werke beteiligen; da sie abgewiesen wurden, suchten sie ihn zu hindern, unter der Regierung des Achaschverosch, IV, 6, d. i. Kambyses, und des Artachschasta, IV, 7, d. i. Pseudo-Smerdis, durch Anklagebriefe, in denen sie vorgaben, die Juden dächten auf Abfall, seine Weiterführung zu hintertreiben. Da wurde der Bau denn verboten, bis Darjavesch, d. i. Darius Hystaspis, IV, 24; V, 6, 7; VI, 1, 12 ff., seine Fortsetzung gestattete, so dass der Tempel i. J. 514 vollendet werden konnte, VI, 15. — Dieser Abschnitt ist IV, 8—VI, 18 in chaldäischer Sprache geschrieben; der Autor geriet durch den chaldäisch abgefassten Brief der Samaritaner in den ihm selbst geläufigeren Dialekt und fuhr dann darin fort.

2. Im siebenten Jahr des Artachschasta, VII, 7, erhielt Esra, ein Priester und Schriftgelehrter, die Erlaubnis, eine zweite Kolonie nach Palästina zu führen. Welcher König ist da gemeint? Frühere Gelehrte haben an Xerxes gedacht, so schon Josephus Archäol. XI, 5, 1 ff.; dieser lässt aber auch Nehemia unter Xerxes heimkehren; der König jedoch, welcher den Nehemia entliess, kann schon deswegen nicht Xerxes gewesen sein, weil dieser nur 21 Jahre regierte, Nehemia aber nach XIII, 6 im 32. Jahre des Königs von Babel nach Jerusalem reiste. Somit hat Josephus offenbar mehrere persische Könige miteinander verwechselt. Neuere Kritiker, Joh. Jahn, de Wette u. a., die auch Xerxes unter den Esra VII, 7 genannten Artachschasta verstanden, führen für die Richtigkeit ihrer Behauptung als Grund an, dass ja sonst ein persischer Regent übergangen wäre, — als ob das Buch die

Perserkönige aufzählen wollte, — und dass Nehemia ausserdem nur dreizehn Jahre später als Esra nach Jerusalem gekommen wäre, wenn Artaxerxes gemeint sein sollte; aber eben das scheint gut; es ist VII, 7 Artaxerxes I. Longimanus genannt; denn Xerxes, cf. Esther I, 1, heisst ja Achaschverosch, Ahasverus. Dann kam also Esra nicht 478, sondern 458 in die Heimat zurück, und Nehemia folgte ihm 445, so dass zwischen der ersten und zweiten Kolonie ein Zeitraum von 78 Jahren lag. Demnach kann unser Esra nicht ein Mitglied der ersten nach Palästina ziehenden Gemeinde gewesen sein, und der Nehem. XII, 1 erwähnte Esra war eine andere Person desselben Namens.

Esra, durch ein königliches Edikt und durch Beiträge der in Babylonien bleibenden Juden unterstützt, versammelte die Gefährten seiner Rückkehr am Flusse Ahva, cf. Schirmer, Observ. ex. cr. in lib. Esdrae, p. 28 f., forderte auch Leviten, von denen freiwillig kein einziger gekommen war, zur Teilnahme am Zuge auf, heiligte die Schar durch ein Fasten und brachte sie sowie eine Anzahl heiliger Gefässe trotz der drohenden Gefahren ohne Bedeckung sicher nach Jerusalem, wo nun den Landvögten jene Geräte ausgeliefert und die königlichen Vollmachten übergeben wurden. Das Edikt, VII, 12—26, ist chaldäisch geschrieben, dann folgt ein Verzeichnis der Kolonisten, VIII, 1—14 ff., wobei es merkwürdig scheinen kann, dass nur zwei Levitenfamilien zurückkehren, aber vielleicht gab es ihrer nicht mehr. Von Esra selbst wird dann im Buche nichts weiter erzählt, als dass er eine Reinigung des Volkes von ausländischen, nichtjüdischen Weibern vornahm, mit denen die Israeliten sich ehelich verbunden hatten, cap. IX u. X. Damit brechen die Nachrichten plötzlich ab; es folgt nur noch ein Verzeichnis derjenigen Personen, welche derartige Ehen geschlossen hatten.

Die Form der Erzählung ist sehr ungleich; den grössten Teil des Inhaltes bilden Listen oder Briefe, welche schwerlich streng authentisch sind und wohl eher auf Vermutungen und Gerüchten beruhen. Von Esra ist zuerst in der dritten Person die Rede; es wird seiner mit ehrenden Prädikaten Erwähnung gethan, VII, 6 u. 10, dann aber springt nach der Einschaltung des königlichen Befehls die Darstellung in die erste Person über, so dass also Esra die redende Person ist, cf. VII, 27 ff.; VIII, 1, 15, 24: IX, 1; in cap. X aber finden wir wieder v. 1, 5 und 10 die dritte Person.

Daraus folgt, dass wir im Buch Esra keine Autobiographie Esras haben, sondern nur Fragmente einer solchen, die ein anderer verarbeitete.

§ 132.

Charakter der Erzählung.

Die Erzählung ist in allen einzelnen Momenten genau und gewöhnlich streng historisch gehalten, andererseits aber auch höchst einseitig. Man erwartet in einer Geschichte der neuen Kolonisierung Judäas eine allgemeine Betrachtung, wie die Exulanten zurückkehrten, wie sie sich ausbreiteten und die Städte bevölkerten, aber von all dem erfahren wir nichts aus Esra, einiges indirekt aus Nehemia. Das Buch Esra befolgt ein ganz einseitiges Kultusinteresse, berichtet besonders von Priestern und Leviten, die zurückkehrten, und vom Tempelbau, während alle andern Verhältnisse bei Seite geschoben werden. Überhaupt aber haben die späteren Schriften, sofern sie Geschichte berichten, im Verhältnis zu den früheren historischen Werken einen viel beschränkteren Gesichtspunkt, und so konnte die Meinung entstehen, das hebräische Volk sei nach dem Exil stumpf und geistlos gewesen, eine Annahme, welche durch so herrliche nachexilische Werke wie das Buch Hiob zur Genüge widerlegt wird.

§ 133.

Von den Quellen.

Da der Schriftgelehrte Esra in mehreren Abschnitten in der ersten Person erzählt, so liegt die Vermutung nahe, dass er vielleicht gar das Ganze geschrieben habe, den ersten Teil aus älteren Quellen entlehnend, den zweiten autobiographisch. Aber die Annahme, dass Esra der Verfasser unseres Buches sei, ist unhaltbar; denn die Stücke, worin der Schreiber in der ersten Person erzählt, bilden nur Fragmente im Ganzen. Dazu kommt, dass das Werk keinen eigentlichen Abschluss gibt; denn es erwähnt nur einen Zug aus der Wirksamkeit Esras, die Entfernung der fremden Weiber, bricht plötzlich ab und übergeht alle übrigen Reformen, besonders diejenigen in Beziehung auf den Pentateuch; es wird nur gesagt, Esra sei kundig im Gesetz gewesen. Da also die auto-

biographischen Stücke im Zusammenhange eines andern stehen, muss man die Abfassung des Werkes auch einem andern als Esra, dem Chronisten, zuweisen. Da dieser auch das Buch Nehemia bearbeitete, so ist es begreiflich, dass er Esra im Buch Esra so spärlich über die Reformen berichten lässt; denn Nehem. VIII—X handelt ja darüber.

§ 134.

Die Abfassungszeit.

Die Abfassungszeit muss im Zusammenhange mit der Chronik und dem Buch Nehemia bestimmt werden. Das Buch Esra selbst enthält relativ wenige Kriterien für dieselbe, aber sie lassen sich aus den beiden andern Schriften ergänzen. Eins von den Anzeichen späteren Ursprungs ist es, dass VI, 22 Persien den Namen Assur erhält; denn Assur, d. i. Syrien, cf. Jes. XIX, 25, bezeichnet das seleucidische Reich, welches die meisten Provinzen des persischen Reiches in Vorderasien umfasste. Ist es erwiesen, dass der Chronist das Buch Esra bearbeitete, so sind die Kriterien, welche wir für die Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit jenes fanden, auch hier entscheidend.

§ 135.

Kommentare.

Ältere Kommentare besitzen wir von Jo. Clericus, von Vict. Strigel, Schol. in lib. Esrae, Lips. 1571, in lib. Nehem., ibid. 1575, von Jo. H. Michaelis, Annotatt. in lib. Esrae, J. Jac. Rambach, Annotatt. in lib. Nehemiae in den Uberiores annotatt. in Hagiographa, Vol. III, neuere von Bertheau, Die Bücher Esr., Neh. und Esther, 1862, als 17. Lieferg. des kurzgef. Hdb. z. A. T.; von Ad. Kamphausen, 1865, in Bunsens Bibelwerk, T. I, Abschn. 3; von Keil, Kommentar üb. d. nachexilischen Geschichtsbücher, 1870, T. 5 des bibl. Kommentars von Keil und Delitzsch; von Fr. W. Schultz, Die Bücher Esr., Neh. und Esther, 1876, im Theol. hom. Bibelwerk von Lange. Vgl. auch Böhme, Üb. d. Text des Nehemia, Progr., Stettin 1871, und Th. Nöldeke, Die alttestamentliche Litteratur, Leipz. 1868.

§ 136.

Der apokryphische Esra.

Unter den Apokryphen befindet sich in den Handschriften der Septuaginta ebenfalls ein Buch mit dem Titel Ἔσδρας oder ὁ ἱερεύς, und zwar vor den kanonischen Esra gestellt; in der Vulgata heisst es liber tertius Esrae, das dritte Buch Esra, und steht als solches hinter dem Buch Nehemia als dem zweiten Buch Esra. Luther hat diese Schrift nicht übersetzt, da der wesentliche Inhalt in dem kanonischen Buch Esra gegeben ist; denn die Erzählung beginnt mit einer Wiederaufnahme des Berichtes der letzten Kapitel der Chronik, II. Chron. XXXV—XXXVI, der Kultusreform und der Passahfeier unter Josia, darauf folgt die Geschichte der Nachfolger Josias bis zur Zerstörung des Tempels, dann eine Bearbeitung des kanonischen Esra: cap. II, 1—14 = Esr. I, Cyrus gestattet den Exulanten die Heimkehr und gibt die heiligen Gefässe heraus; cap. II, 15—25 = Esr. IV, 7—27, Artaxerxes verbietet infolge einer Anklage gegen die Juden den Weiterbau der Mauern Jerusalems; cap. V, 7—70 = Esr. II, 1—IV, 5, Liste der mit Serubabel Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabels und Unterbrechung des Tempelbaus zur Zeit des Cyrus bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius; cap. VI u. VII = Esr. V—VI, Fortsetzung und Vollendung des Tempelbaus im sechsten Jahre des Darius; cap. VIII—IX, 36 = Esr. VII—X, Heimkehr Esras mit einer zweiten Kolonie im 7. Jahr des Artaxerxes und Beginn der Wirksamkeit Esras. Den Schluss, cap. IX, 37—55, bildet ein Stück unseres kanonischen Nehemia, VII, 73—VIII, 13, die Vorlesung des Gesetzes durch Esra und die Feier des Laubhüttenfestes. Eigentümlich ist dem griechischen Esra die Einschaltung cap. III, 1—V, 6, die Geschichte eines philosophischen Wettkampfes am persischen Hofe, eine recht ungeschickte Motivierung der Erlaubnis zur Rückkehr. Drei Leibwächter des Darius, darunter Serubabel, übergeben dem Könige je einen Denkspruch; der erste sagt: „das Mächtigste ist der Wein", der zweite: „das Mächtigste ist der König", der dritte, nämlich Serubabel: „das Mächtigste sind die Weiber; über alles siegt die Wahrheit." Der König beruft eine Versammlung, vor der jeder seinen Spruch verteidigt: Serubabel siegt und gewinnt die besondere Gunst des Königs, der ihm nun freistellt, mit seinen

Glaubensgenossen heimzukehren. — Historischen Wert besitzt das Buch nicht; denn die wirklich geschichtlichen Elemente sind auch in unserm Esra und Nehemia gegeben; vielmehr hat der Verfasser, offenbar ein alexandrinischer Jude, der sich als gebildeter Mann berufen fühlte, die Geschichte zu verbessern, in seinem Bericht durch Umstellungen und Missverständnisse die traurigste Verwirrung walten lassen. Er erzählt, Cyrus gestattet die Heimkehr, II, 1—14, dann, indem er Esra IV, 7—24 voraufnimmt, Artaxerxes verbietet die bauliche Thätigkeit der Juden, II, 15—25; dann werden wir durch die Einschaltung in die Zeit des Darius versetzt, welcher die Rückkehr gestattet, die bereits Cyrus freigegeben hatte, danach aber meldet V, 7—70 wieder, wie Serubabel mit seiner Kolonie unter Cyrus nach Jerusalem gelangte. So aber nimmt nun die Geschichte geradezu einen rückgängigen Verlauf; II, 15—25 handelt von Artaxerxes, III, 1—V, 6 von Darius, V, 7—70 von Cyrus. Einigermassen konnte er zu seinen Umstellungen dadurch veranlasst werden, dass er wahrnahm, wie Esr. IV, 6—23 jedenfalls an falscher Stelle steht; denn das Stück handelt von der Unterbrechung des Wiederaufbaus der Stadtmauern, nicht des Tempels, gehört also in eine spätere Zeit; aber der Redaktor des griechischen Esra brachte es, indem er es aus der Verbindung, die es im kanonischen Esra hat, herauslöste, an eine noch verkehrtere Stelle und fügte die Inhibierung des Tempelbaus ergänzend hinzu.

Der Verfasser benutzte als Quellen den kanonischen Esra, aber wohl nicht im Original, wie Fritzsche u. a. meinen, sondern nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta, cf. Keil, Einl. 3. Aufl., S. 704 f., dazu einen griechischen Bericht, den er in die Einschaltung nahm; selbst hat er auch diesen wohl nicht geschrieben, da er mit der übrigen Darstellung in gar zu grellem Widerspruch steht. — Was den Zweck anlangt, so wollte der Kompilator eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Kultus an bis zur Wiederaufbauung desselben und zur Wiedereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus älteren Werken zusammensetzen; cf. Bertholdt, Einl. III, 1011. — Josephus benutzte den apokryphischen Esra in der Archäol. XI, 1—5, daher mag die Schrift im 1. Jahrh. v. Chr. oder in der Zeit Jesu entstanden sein.

Vgl. Trendelenburg, Über den apokryph. Esra, in Eichh.

Allg. Biblioth. d. bibl. Litterat. I, 178 ff.; Treuenfels, Üb. d. apokryph. Buch Esra, in Fürsts Litteraturblatt d. Orients, 1850, Nr. 15—18, 40—49, und Entstehung des Esra apocryphus, in Fürsts Orient, 1851, Nr. 7—10; Pohlmann, Üb. d. Ansehen des apokryph. dritten Buches Esras, i. d. Tübing. theol. Quartalschrift, 1859, S. 257 ff.; ausserdem Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, II (1834), S. 115 ff.; Ewald, Gesch. d. Volks Israel, IV, 3. Aufl. 1864, S. 163 ff.

§ 137.

Das vierte Buch Esra.

Das vierte Buch Esra oder die Offenbarung Esrae, auch der lateinische Esra genannt, da das griechische Original nicht mehr vorhanden, ist ein Produkt der apokalyptischen Litteratur, um 30 v. Chr. entstanden, wohl von einem alexandrinisch gebildeten Juden geschrieben und von Wichtigkeit für die messianischen Ansichten der Juden in der vorchristlichen Zeit. Vgl. Lücke, Versuch einer vollständ. Einleit. in d. Offenb. Joh. u. in d. gesamte apokalypt. Litteratur, Bonn 1832; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, Jena 1857. Der Text von Volkmar in Zürich in der Einleit. in die Apokryph. a. T., T. II, 1862; cf. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Leipz. 1869; ausserdem Fabric., Cod. apocr. N. T., p. 936 sq.; Vogel, De quarto libro Esdrae hinter seinem Comment. de conjecturae usu in N. T.; Philo, Acta Thomae, Proll. p. LXXXII; van der Vlis, Disput. de Esrae libro apocrypho vulgo 4. dicto, Amstel. 1839.

Das Buch Nehemia.

§ 138.

Name, Einteilung und Inhalt.

Das Werk bezeichnet sich in der Überschrift selbst als „Worte des Nehemia“, דִּבְרֵי נְחֶמְיָה, d. h. den Gott tröstet, mit dem Beinamen הַתִּרְשָׁתָא, d. i. der Statthalter, VIII, 9; X, 2. Schon die Septuaginta trennte diese Schrift vom Buche Esra, und man benannte sie alsdann nach dem Namen des Helden und Hauptverfassers; denn in ihr haben wir, von den Einschaltungen abgesehen, die einzige einigermassen umfassende Autobiographie im alten Testament. — Das Buch lässt sich in vier Abschnitte zerlegen:

1. Cap. I—VII, 5 enthält die Autobiographie des Nehemia, den eigenen Bericht desselben bis zur Organisation der Einwohnerschaft Palästinas.

2. Cap. VII, 6—X, 40 gibt ein Verzeichnis der ersten Kolonisten, eine gottesdienstliche Feier, welche Esra veranstaltet und den daran anknüpfenden Bundesschluss.

3. Cap. XI—XII, 43, Listen der vornehmsten Personen Jerusalems und die Einweihung der Stadtmauer.

4. Cap. XII, 44—XIII, 31, sich anschliessend an die Autobiographie, berichtet von einigen Reformen des Nehemia, von seiner Reise nach Babel, den Unordnungen, die während seiner Abwesenheit einrissen, und von seiner Rückkehr.

1. Erster Abschnitt, cap. I, 1—VII, 5. Nehemia, ein geborener Jude und Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus, wurde durch die betrübenden Nachrichten, die er aus Jerusalem erhielt, veranlasst, eine Reiseerlaubnis zu erbitten, um den unglücklichen Zustand seiner Landsleute zu bessern. Er erhielt dieselbe i. J. 445, also 13 Jahre nach dem Aufbruch Esras. Da die Bewohner Jerusalems von der Feindschaft der Samaritaner,

Moabiter und Ammoniter viel zu leiden hatten, so trachtete Nehemia nach seiner Ankunft in Palästina besonders, die Stadt zu befestigen, also die Mauern wiederherzustellen. Er verzeichnet alle, die sich an diesem Werk beteiligten, und cap. III bildet den locus classicus für die alte Topographie Jerusalems. — Die Samaritaner unter Saneballat suchten das Werk zu hindern; Nehemia, selbst durch Nachstellungen gefährdet, musste daher die Arbeiter bewaffnen, überwand aber alle sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten durch Vorsicht und Gottvertrauen. Indessen auch der sittliche Zustand der Kolonisten liess viel zu wünschen übrig; die Armen litten unter dem Druck der Reichen; auch in dieser Hinsicht musste Nehemia also reformieren, und er zeigte durch sein eigenes Beispiel den rechten Weg; er war uneigennützig, verzichtete auf die Abgaben, die man dem Statthalter schuldete, und speiste aus eigenen Mitteln die Notleidenden. Aber Jerusalem war öde; es fehlte an Einwohnern, da die Mehrzahl der heimgekehrten Exulanten sich nach den fruchtbareren Plätzen zerstreut hatte. Um nun auch die Einsassen Jerusalems richtiger zu organisieren, nahm Nehemia ein Verzeichnis der älteren Kolonisten, d. i. Esra II, zur Hand, cap. VII, und da bricht die Geschichte ab. Man erwartet, dass er, nachdem er es gelesen, nun auch einen Organisationsplan entwarf, aber die Autobiographie setzt aus, und es folgen ganz andere Elemente.

2. Zweiter Abschnitt, VII, 6—X, 40. Nachdem jene ältere Liste eingeschaltet ist, VII, 6—73, erfolgt nicht die Organisation der Einwohner, sondern eine gottesdienstliche Feier, bei der Esra das Gesetz vorliest und erklärt, alle Teilnehmer dann aber einen Bund schliessen, indem sie sich zu treuer Erfüllung des Gesetzes verpflichten. Nun fragt sich, ob diese Darstellung richtig ist, ob Esra und Nehemia gleichzeitig wirkten. Über den Tod Esras liegen uns nur Sagen vor. Nach Josephus Archäol. V, 5 ist er lebens- und ruhmessatt in Jerusalem gestorben und dort auch begraben, nach andern ereilte ihn der Tod auf einer Reise nach Persien zum König im 120. Lebensjahre, und nach Benjamin v. Tudela, I, p. 73 ed. Ascher, wird sein Grab am Tigris gezeigt. Hätte Josephus recht, wäre Esra gestorben, ehe Nehemia nach Palästina kam, so wäre die ganze Darstellung des Buches Nehemia falsch. Für Josephus lässt sich anführen, dass in der Reihe der Unterzeichner des Bundes der Name des Esra fehlt; wäre er ein Teil-

nehmer jenes Aktes gewesen, so müsste man auch seine Signatur erwarten; allein jener Erzähler, der Esra das Gesetzbuch lesen und erklären liess und auch cap. X anschloss, kann nicht angenommen haben, Esra habe gefehlt. Die Unterschriften sind unvollständig; denn von den Stammfürsten ist keiner genannt, nur der Statthalter, die Priester und Leviten unterzeichnen, als ob diese die Hauptpersonen wären. Da erkennt man die Manier des Chronisten. Es folgt also aus diesem Fehlen der Unterschrift auch nicht, dass Esra damals schon tot war, ja, cap. XII, 36, in einem Stück der Autobiographie, steht ausdrücklich, dass Esra, der Schriftgelehrte, beim Feste der Einweihung der Mauer den Priestern vorangeschritten sei. Da nun Josephus in der Chronologie unzuverlässig ist, Esra und Nehemia schon unter Xerxes zurückkehren lässt, so ist ihm auch im vorliegenden Fall nicht Glauben zu schenken, sondern anzunehmen, dass Esra und Nehemia gleichzeitig wirkten. Dass Esra in der Autobiographie des Nehemia nur einmal erscheint, erklärt sich daraus, dass beide Männer in ganz verschiedenen Sphären wirkten; Esra war Schriftgelehrter, סֹפֵר, Nehemia dagegen Statthalter, תִּרְשָׁתָא oder פֶּחָה, XII, 26, d. i. Pascha[1]); jener beeinflusste das religiöse, dieser das bürgerliche und politische Leben seines Volkes. Cap. X hat aber noch eine ganz besondere Eigentümlichkeit, nämlich die, dass der Verfasser in der 1. Pers. Plur. erzählt, was nur hier im Buche vorkommt und wahrscheinlich aus Aufnahme aus der Autobiographie des Nehemia zu erklären ist, der bei Dingen, die nicht Sache des Statthalters, sondern der Gemeinde waren, wohl in der 1. Pers. Plur. sprach.

3. Der dritte Abschnitt, cap. XI, 1—XII, 43, rührt vom Bearbeiter, dem Chronisten, her. Im XI. cap. werden die vornehmsten Bewohner Jerusalems aufgezählt. Man könnte diesen Bericht für eine Fortsetzung von VII, 5 halten, allein cap. XI gibt nicht die Thätigkeit des Nehemia an, sondern das spätere Resultat, welches aus jener Organisation hervorging. Daher kann dies Kapitel nicht von Nehemia selbst herrühren. Cap. XII, 1—26 folgt zunächst eine Priester- und Levitenliste, dann der Be-

---

1) Vgl. Schrader, Keilinschriften u. d. A. T., S. 88 u. 279; Benfey, Monatsnamen, S. 196; Gesen Thesaurus, p. 1521; Burnouf, Comment. sur le Yaçna not. p. XLVI.

richt von der Einweihung der Mauer, wo wieder Nehemia spricht. Bei jenen Listen sind einige Momente nicht ohne Bedeutung; in dem Abschnitt VII, 6—73 waren die Priester und Leviten schon genannt, hier wird jener Inhalt wiederholt, aber die Genealogie fortgesetzt, so dass nach v. 26 die Zeit des Esra und Nehemia als längst vergangen erscheint. Darius, der Perser, v. 22, ist jedenfalls von einem Verfasser so genannt, der lange nach dem persischen Zeitalter schrieb, mag nun Darius II. Nothus, welcher nach neunzehnjähriger Regierung 405 zu Babylon starb, oder Darius III. Codomannus, dessen Macht 331 in der Schlacht bei Gaugamela gebrochen wurde, gemeint sein. Der Hohepriester Jaddua, v. 22, ist höchst wahrscheinlich derselbe, welcher nach Josephus Archäol. XI, 7, 8 Alexander den Grossen empfing, als dieser Jerusalem besuchte; aber auch die Zeit dieses Jaddua wird als längst vergangen bezeichnet; denn der Verfasser sagt, dass zur Zeit desselben die Stammhäupter der Leviten aufgezeichnet seien.

4. Der vierte Abschnitt, cap. XII, 44—XIII, 31, erzählt von den Reformen des Nehemia, von den Verbesserungen im Tempel- und Gottesdienst und von der Entfernung der Fremdlinge aus der Gemeinde; dann wird eine Reise Nehemias, die er im dreizehnten Jahre seiner Thätigkeit als Statthalter nach Babylonien unternahm, und seine Rückkehr nach Jerusalem erwähnt, bei der er mancherlei Unordnung fand, die er beseitigte; er hob die Cella auf, welche Eljasib für Tobia gemacht hatte, organisierte am Dienst der Leviten, sorgte für strenge Heiligung des Sabbaths, für Entlassung der asdoditischen, ammonitischen und moabitischen Weiber und wies auch einen Sohn des Hohenpriesters Jojada aus, weil er sich mit dem Horoniter Saneballat, dem samaritanischen Statthalter, verschwägert hatte. Diese zuletzt erwähnte That Nehemias gab die Veranlassung zur Stiftung des samaritanischen Kultus.

§ 139.

Charakter, Quellen und Abfassungszeit.

Der Charakter der Darstellung ist besonders in den autobiographischen Stücken, also I, 1—VII, 5 (6), XII, 27—43 und XIII, 4—31, lebendig und treu. Es spricht sich in ihnen ein lebhaftes Interesse für die Geschicke Jerusalems und des jüdischen Volkes, zugleich aber auch ein starkes Selbstgefühl und eine gewisse

Lohnsucht aus, wie sie ja nach jüdischen Begriffen nicht ausgegeschlossen war. Mancherlei Eigentümlichkeiten der Sprache und Anschauung ziehen sich durch alle diese Stücke hindurch, „die gütige Hand meines Gottes, die über mir waltet“, יַד־אֱלֹהַי הַטּוֹבָה עָלָי, cf. II, 8, 18, ist durchweg des Statthalters Schirm und Schild, und die Formel: „Gedenke es mir zum Besten, mein Gott, was ich gethan“, זָכְרָה־לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי, findet sich V, 19; XIII, 14, 21, 32; Gott heisst oft Gott des Himmels, אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם; werden die Anschläge der Feinde berichtet, so folgt stets die Anrufung der Strafe Gottes, VI, 14, XIII, 29 u. o., so dass an der Echtheit nicht zu zweifeln ist.

Einen andern Charakter haben die vom Chronisten überarbeiteten Stücke, auch cap. X, wo der Chronist an die Vorlesung des Gesetzes den Bundesschluss knüpft, ursprünglich zwar gleichfalls ein Stück aus der Autobiographie, aber in jetziger Gestalt stark bearbeitet. Übrigens citiert der Chronist im Buch Nehemia XII, 23 sein eigenes Werk als סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים וְעַד־יְמֵי יוֹחָנָן בֶּן־אֶלְיָשִׁיב. Er selbst bezeichnet aber die Zeit des Esra und Nehemia als eine vergangene, cf. XII, 26, ebenso die des Hohenpriesters Jaddua, des Zeitgenossen Alexanders, XII, 22, und daraus ergibt sich das Zeitalter. Die Autobiographie stammt aus den letzten Jahren des Nehemia; welches diese waren, wissen wir nicht; der Chronist dagegen, dem die Zeit Jadduas schon eine weit zurückliegende war, hat sicherlich erst gegen die Mitte des 3. Jahrh. geschrieben, eine Bestimmung, zu der alle andern Elemente passen. Bis in die makkabäische Zeit mit der Chronik und diesen Büchern herabzugehen, ist willkürlich.

Kommentare s. § 135.

Das Buch Esther.

§ 140.

Name und Inhalt.

Das Buch führt seinen Namen von seiner Heldin, einer geborenen Jüdin, die aber zur Zeit des Xerxes persische Königin wurde und als solche für ihr Volk in Persien wirkte, eine Thätigkeit, die dann, sei es nun Thatsache oder Erdichtung, zum Feste der Purim Veranlassung gab.

Der merkwürdige Inhalt des Buches ist folgender:

Achaschverosch vereinigte im dritten Jahre seiner Herrschaft viele angesehene Perser 180 Tage lang in Susa, um ihnen den herrlichen Reichtum seines Königreiches zu zeigen, und gab schliesslich der ganzen Bevölkerung der Hauptstadt ein siebentägiges Gastmahl in seinem Lustgarten. Trunkenen Mutes kam er dabei auf den Gedanken, die Völker und Obersten auch die Schönheit der Königin Vaschthi, d. i. die Schöne, sehen zu lassen. Aber Vaschthi, durch eine Damengesellschaft in Anspruch genommen, weigerte sich, zu erscheinen. Da ward sie zur Strafe von dem erzürnten König verstossen und dies durch ein besonderes Edikt im ganzen Lande bekannt gemacht, indem gleichzeitig den Weibern Gehorsam gegen ihre Ehegatten eingeschärft wurde. Als dann der König die schönsten Jungfrauen des Landes hatte nach Susa bringen lassen, um Vaschthi eine Nachfolgerin zu geben, erwählte er die Jüdin Hadassa, d. i. „Myrte", die Pflegetochter eines in der Residenz wohnenden Juden namens Mordechaj, richtiger Mardachai oder Mardochai, in der Septuaginta Μαρδοχαῖος. Das Wort ist persischen Ursprungs, mardach, مَرْدَكْ, bedeutet hier „Mann", cf. Esra II, 2; Nehemia VII, 7. Hadassa, die ihre Abkunft aus dem Stamm Benjamin, ihre Verwandtschaft mit der Familie Sauls, überhaupt ihr Judentum verheimlicht

hatte, ward also im 7. Regierungsjahre des Xerxes Königin und erhielt als solche den Namen Esther, d. i. „Stern“, eine orientalische Bezeichnung der Schönheit, cf. ستاره, sitareh. Auch Mardochai wusste in die Nähe des Königs zu kommen und machte sich, was sogar in die Reichsannalen eingetragen ward, durch Entdeckung einer Verschwörung um das Leben des Herrschers verdient. Darauf erhob der König einen gewissen Haman zum Grosswesir, und alles Volk sollte diesem Adoration erweisen; Mardochai verweigert dieselbe jedoch, indem er erklärt, er sei Jude, aus religiösen Gründen. Voll Grimmes beschliesst Haman, sich an ihm und seinem ganzen Volke zu rächen, und erwirkt daher vom Könige die Erlaubnis, dass an einem bestimmten Tage alle Juden im persischen Reiche ermordet werden dürften. Der Befehl, schriftlich abgefasst, wird durch Eilboten in alle Provinzen gemeldet, nachdem Haman den Termin des Blutbades durch das Los, גּוֹרָל=פּוּר, Esth. III, 7, bestimmt hatte. Getroffen ward der 12. Tag des letzten Monats, Adar, d. i. März. Als Esther von diesen Anschlägen hört, entschliesst sie sich, durch Mardochai zur Hilfe aufgefordert, für ihr Volk beim Könige zu vermitteln. Sie war allerdings lange nicht zum Könige berufen und gab daher ihren Landsleuten den Befehl, drei Tage und drei Nächte ihretwillen zu fasten. Dann aber veranstaltet sie ein Gastmahl, zu dem sie den König und auch seinen Grosswesir einlud, welcher für Mardochai bereits ein fünfzig Ellen hohes Kreuz errichtet hatte, um ihn gelegentlich daran zu henken. Nun liest der König in einer schlaflosen Nacht in den Annalen, dass Mardochai sich um ihn verdient gemacht habe, und erfährt, dass derselbe noch nicht belohnt sei; er lässt ihm daher öffentliche Ehrenbezeugungen erweisen. Beim Gastmahl offenbart darauf Esther dem Könige, sie müsse für ihr Leben und das ihres Volkes, welches man auszurotten beabsichtige, seinen Schutz erflehen. Xerxes, über Haman aufgebracht, lässt diesen ans Kreuz schlagen und macht Mardochai zu seinem Grosswesir. Der Befehl zur Niedermetzelung der Juden war jedoch unwiderruflich erlassen, und Esther erwirkt daher einen zweiten Erlass, dass den Juden erlaubt sein solle, sich in den Provinzen und Städten zu versammeln und angreifend über ihre Feinde herzufallen. Da treten aus Furcht viele Perser zu den Juden über; diese überfallen am festgesetzten Tage ihre Gegner und erschlagen allein in Susa 500 Mann und die zehn Söhne

Hamans. Esther, damit noch nicht zufrieden, bittet um noch ein Blutbad, und es werden nun in der Hauptstadt weitere 300 Mann erschlagen, im ganzen Reiche aber fallen 75000 Perser unter den Händen der Juden. Aus Freude darüber machen Esther und Mardochai den 14. und in Susa ausnahmsweise den 15. Adar zu einem Festtage. Mardochai schreibt die ganze Geschichte auf, und Esther bestätigt das jährlich wiederkehrende Purimfest durch ein Edikt; jener bleibt Grosswesir und wirkt wohlthätig für sein Volk. Seine Geschichte ist aufgezeichnet in den Reichsannalen.

§ 141.

Charakter der Erzählung.

Das angebliche Zeitalter der Begebenheit ist durch den König Achaschverosch bedingt, über dessen Person früher ganz verschiedene Meinungen herrschten. Die Alexandriner und Josephus dachten an Artaxerxes Longimanus, und Josephus hielt daher Esther für das jüngste Buch im Kanon, da er sich über die andern Werke falsche Ansichten gebildet hatte. Aber das Buch selbst wie auch der Königsname führen auf Xerxes, der in den persischen Keilinschriften Khsy-ârshâ oder Khsay-ârshâ heisst, cf. Lassen i. d. Ztschr. zur Kunde des M. L., VI, S. 123 f.; Benfey, Die persischen Keilinschriften, S. 63 ff.; Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T., S. 245. Aus diesem Namen machten die Juden אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ. So aber werden im alten Testament drei Könige genannt, nämlich der Meder Astyages, Dan. IX, 1, der Perserkönig Kambyses, Esr. IV, 6, und endlich unser Ahasveros im Buch Esther. Die übrigen persischen Regenten heissen anders: Cyrus כֹּרֶשׁ, Darius דָּרְיָוֶשׁ, Artaxerxes אַרְתַּחְשַׁשְׁתְּא, und der Inhalt verlangt, dass an keinen vor Darius herrschenden König, sondern an Xerxes gedacht werde; denn das persische Reich umfasste damals die Provinzen von Indien bis Äthiopien, diese Ausdehnung hatte es aber erst seit der Zeit des Darius, und der Rat des Königs bestand aus sieben Magnaten, I, 13, 14, was auch erst seit Darius der Fall war. Kambyses kann nicht gemeint sein, da er in seinem siebenten Regierungsjahre auf dem Eroberungszuge in Ägypten war. Alle in der Darstellung gegebenen Züge passen ausserdem zum Charakter des Xerxes, der als grausam und despotisch auch sonst ge-

schildert wird; cf. Herod. VII, 35. 37; IX. 107; Justin. II, 12; Strabo 14; Spiegel, Eran. Altertumskunde, II, S. 402 ff.

Der historische Charakter der erzählten Begebenheit ist sehr verschieden beurteilt. Der Inhalt des Buches erregte schon bei den Kirchenvätern Bedenken, und diese wurden dann fortgeführt von Öder in seinen Freien Untersuchungen üb. d. Kanon d. A. T., Halle 1771, S. 12 ff., von Michaelis in der Orient. Biblioth. II, S. 35 ff., und in den Anmerkungen zur Übersetzung des Buches Esther, von Corrodi in der Beleuchtung der Gesch. d. jüd. Kanons, I, S. 66 ff., von Bertholdt und de Wette in den Einleitungen, von Hitzig, Gesch. Israels, I, S. 280, und von Zunz in d. D. M. Z., XXVII, 684 ff., während für die Geschichtlichkeit eintraten Eichhorn § 510, Joh. Jahn, S. 305 ff., Rosenmüller i. d. Altertumskunde, S. 370, Kelle, Vindiciae Estherae, 1820, Baumgarten, De fide lib. Esther., 1839, S. 129 sqq., Hävernick, Stähelin und Keil in den Einleitungen, und einen Kern historischer Veranlassung auch Winer und Ewald annehmen wollen. — Die Geschichte ist höchst unwahrscheinlich, aber allerdings kann sich ja auch in der Geschichte einmal das Allerunwahrscheinlichste ereignen; die blosse Unwahrscheinlichkeit entscheidet nichts. Das Buch Esther ist nicht mythisch gehalten, sondern alle Begebenheiten entwickeln sich aus dem schwachen, despotischen Charakter des Königs, aus dem Stolz des Haman, aus dem blutdürstigen, eitlen Wesen der Esther, kurz, das Ganze ist ein Gewebe aus menschlicher Schwäche und Bosheit. Dazu kommt, dass manche Sitten recht treu geschildert sind. So waren die Edikte der Könige unwiderruflich, cf. Dan. VI, 16, und wurden öfters bei Gastgelagen abgefasst und durch Eilboten in die Provinzen gesandt. Blutbäder gehören im Orient nicht zu den Seltenheiten, Mithridates VI. Eupator liess z. B. 80 000, nach anderer Angabe 150 000 Römer niedermetzeln. Dass eine Jüdin in den Harem kam und sogar Königin wurde, ist nicht unglaublich, zumal wenn sie ihre Herkunft verheimlichte, nur dass Mardochai Grosswesir wird, ist auffallend; man erklärt die Thatsache gern aus dem Charakter des Königs; Xerxes wusste zwar, dass Mardochai ein Jude war, war aber launenhaft. Dass jenes grosse Gastmahl 180 Tage dauert, ist stark, aber man braucht es ja nicht als kontinuierlich zu denken, und der Hofhalt eines ausschweifenden Königs ist ja eigentlich ein beständiges Gelage. So weit ist also alles historisch haltbar. Nun kommen aber

Schwierigkeiten, die nicht zu lösen sind. Unglaublich ist es, dass Mardochai dem Haman eine althebräische Form der Unterthänigkeit verweigert; er will sich nicht mit dem Antlitz bis zur Erde neigen, offenbar weil er bei der blossen Adoration an eine göttliche Verehrung denkt. Cornelius Nepos erzählt Con. III von Griechen, dass sie den Perserkönigen die προσκύνησις verweigerten, aber die Griechen waren freie Männer, deren ganzem Wesen es widersprach, sich vor Menschen auf die Erde zu werfen und den Staub zu küssen, bei den Hebräern dagegen waren derartige Ehrenbezeugungen ja ganz gebräuchlich. man lese nur Genes. XXIII, und daher ist der Widerstand des Mardochai durchaus nicht motiviert. Nun ist aber der glückliche Ausgang der ganzen Sache an diese Weigerung geknüpft: es liegt das im Pragmatismus des Buches, und daher muss Mardochai aus religiösen Gründen die Adoration versagen. doch ist seine Weigerung nur ungeschickt eingeführt. Es war nämlich zur Zeit der syrischen Verfolgungen vorgekommen, dass man die Juden zur Anbetung syrischer Götzen genötigt hatte, und dieser Umstand ward nun paränetisch bei Daniel und im Buch Esther benutzt. Ferner ist nicht zu begreifen, dass die Juden in dem Gemetzel so viele Perser erschlagen haben und sogar Sieger geblieben sein sollen. Man erwartet, dass bei einem solchen Angriff die gesamte Judenschaft vernichtet worden wäre. Hier pflegen die Apologeten zu sagen, allerdings müsse man einen solchen Kampf annehmen, und es sei ja nicht berichtet, wie viele Juden gefallen seien; aber das löst die Schwierigkeit nicht, die Juden bleiben Sieger, und das eben ist unglaublich. Ferner sieht man, wenn Esther Königin und Mardochai Grosswesir war und ihre Macht sich auch auf die Provinzen erstreckte. nicht ein, warum für Judäa und Jerusalem nichts geschah; dass dies aber nicht der Fall war, folgt aus den Büchern Esra und Nehemia, und so ist es unwahrscheinlich, dass überhaupt je ein Jude Grosswesir war. Die ganze Geschichte ist ein ἱερὸς λόγος, gemacht, um das Purimfest zu erklären, aber dies Fest ist durch die Sage im Buch Esther trotz der Kunst, die in ihm aufgewandt wird, doch noch nicht motiviert; denn teils ist der Name „purim" höchst zweifelhaft und als persisches Wort nicht nachweisbar, teils begreift man nicht, wie ein paar Tage des Blutbades im fernen Lande zu einem allgemeinen jüdischen Feste in Palästina und Ägypten sollen Veranlassung gegeben haben. Dies Fest

heisst auch ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα und war keineswegs bereits im persischen Zeitalter gebräuchlich, sondern erscheint erst in den Tagen der Makkabäer, cf. II. Makk. XV, 36. Wäre es zur Zeit des Xerxes entstanden, so würden es die unter Ptolemaeus Lagi nach Ägypten geführten Juden schon mitgenommen haben, was nicht der Fall ist; denn in Ägypten wurde die Feier erst später eingeführt. Überhaupt scheint dieselbe anfangs Widerspruch gefunden zu haben; denn im palästinensischen Talmud wird erwähnt, dass 85 Älteste, darunter 30 Propheten, die Einführung desselben als eine unbefugte Neuerung verhöhnt hätten. Zur Zeit des Josephus war das Fest jedoch nach Archäol. XI, 6, 13 als ein zweitägiges allgemein verbreitet.

Ist nun die im Buch Esther erzählte Geschichte nicht historisch, ist sie nur ἱερὸς λόγος, so ist es unsere Aufgabe, eine andere Veranlassung des Purimfestes nachzuweisen. Joseph v. Hammer machte in den Wiener Jahrbüchern, 1827, T. XXXVIII, S. 48 ff., den Versuch, das Fest aus Einrichtungen des neupersischen Reiches zu erklären, wobei dann vorausgesetzt wird, dass diese auch im altpersischen Reich bestanden. Er sagt: Furdian, Purdegan oder arabisiert Furdedschan und Fursedschan hiessen bei den Persern die Schalttage, welche am Ende des Jahres eingeschoben wurden. Die Endsilbe an bezeichnet den Pluralis wie im Hebräischen im, und das Stammwort ist Pur oder Fur, entsprechend dem hebräischen Purim, über dessen Ursprung alle Schriftausleger und Chronographen von Aben Esra bis auf Eichhorn, Gesenius und Ideler im Dunkeln geblieben sind. Aben Esra sagt zwar ausdrücklich in seinem Kommentare, dass fur oder pur ein persisches Wort sei, und nach dieser Angabe suchte Gesenius den Ursprung in den persischen Wörtern پاره, pare, Stück, oder بهره, bere, Teil, Los, Schicksal, welche aber nichts damit gemein haben und auch über den Ursprung des Festes selbst keinen genügenden Aufschluss geben. Diesen geben uns aber das Siebenmeer, Ferheng, Burhan und Dschihangiri. Es waren die fünf persischen Schalttage, welche so hiessen, unter die grössten Feste des Jahres gerechnet. Das Fest Purdian oder Purian begriff aber nicht allein die fünf Schalttage, sondern auch die fünf vorhergehenden in sich, so dass es zehn Tage dauerte. Es war ein Totenfest, an welchem man Speisen auf die Begräbnisplätze trug, damit sich daran die Geister der Helden und Ahnen erquicken möchten, aber es war

kein Trauerfest, sondern ein den Abgeschiedenen gegebenes Freudenfest und begann am 21. Ispendarmed, d. i. am 11. März, das Purimfest dagegen am 13. des Monats; aber dieses wird acht, jenes zehn Tage gefeiert, so dass der Unterschied der zwei Tage, um welche das jüdische Fest später beginnt, sich leicht erklärt. Aus den Bräuchen des Purdian, den Wallfahrten zu den Gräbern, den Geschenken, die man sich zusandte, den Schmausereien als Zeichen der Freude an der Gemeinschaft erklärt v. Hammer dann auch den merkwürdigen Charakter des Purimfestes, dass es nämlich einerseits Totenfest mit Beziehung auf das Blutbad, andererseits aber auch ein Freudenfest der Gemeinde ist, und es scheint in der That, als ob man diese Feiertage von den Persern entlehnte und deshalb ihre Veranlassung ins persische Zeitalter verlegte, und ferner, als ob man erst in den Tagen der Makkabäer, als die ursprüngliche Bedeutung im Bewusstsein der Nation erloschen war, ein religiöses Motiv, eine Legende für sie erfand und sie dadurch heiligte. In der Darstellung dieser Legende aber wurden nun die Hauptzüge aus der Gegenwart entlehnt, aus der damals schon begonnenen Religionsverfolgung, aus der Nötigung zur Adoration der Götzen und zum Genuss unreiner Speisen. Jedenfalls ist die Einführung des Purimfestes nicht unter Xerxes anzusetzen; denn sonst würde es im Buch Esra-Nehemia und in der Chronik erwähnt sein und wäre nicht erst später nach Ägypten gekommen.

Der Zweck des Buches besteht in der Heiligung des Purimfestes, welches Fest der Lose gedeutet wird, eine Erklärung, die jedoch höchst unsicher ist, da das Los durchaus kein Moment der Feier bildet, vielmehr der Sieg der jüdischen Sache über die heidnische durch dieselbe verherrlicht wird. Was die Legende selbst anlangt, so ist dieselbe nicht mehr im alten theokratischen Pragmatismus erzählt, der sich in den historischen Büchern nachexilischer Zeit überhaupt nicht findet, sondern dargestellt nach den späteren Interessen des sich mehr und mehr berührenden Juden- und Heidentums. Der Name Gottes kommt in dem Buche nicht ein einziges Mal vor, und der Sieg des Judentums wird aus gewissen äusserlich religiösen Gebräuchen hergeleitet, aus Mardochais Standhaftigkeit vor Haman, aus dem Gebet der Esther, und in den späteren apokryphen Zusätzen wird ausserdem gesagt, dass sie sich der unreinen Speisen enthalten habe. Dies alles aber sind

Momente, welche uns auf die seleucidische Periode hinweisen. Als man die Juden zwang, Götzen anzubeten und Unreines zu essen, da konnten derartige litterarische Produkte entstehen, da aber loderte auch der Hass gegen die Heidenwelt auf, der sich in unserem Buche in der Freude über das doppelte Blutbad deutlich genug ausspricht.

§ 142.

Abfassungszeit.

Nach all diesen Kriterien bestimmt sich denn auch die Abfassungszeit des Werkes. Der Geist, der durch dasselbe weht, ist durchaus ähnlich dem, der im Daniel herrscht, wenn wir von den in letzterem Buche gegebenen apokalyptischen Elementen absehen, und daraus folgt, da Daniel um 160 geschrieben ist, dass auch unser Buch Esther wohl ausgangs der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein wird; genauer aber lässt sich die Zeit nicht angeben. Die Sprache ist verderbt, ein schlechtes Hebräisch, wie es sich freilich auch bei Esra und Nehemia findet, hier aber aus dem Umstand sich erklärt, dass diese lange ausserhalb Palästinas lebten.

Man hat gefragt, ob das Buch des Kanons würdig sei; denn ein christlicher Leser konnte gar wohl an dem Inhalt desselben Anstoss nehmen. In den Verzeichnissen des Origenes, des Cyrillus, des Epiphanius, der Canon. Apost., im 60. Kanon des Konzils von Laodicea wird es unbeanstandet aufgeführt. Bei Melito fehlt es; aber da dieser eine Zahl der kanonischen Bücher nicht angibt, kann das Wort Ἐσθήρ zwischen Ἔσδρας und ἐξ ὧν (καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην), wo man es nach Analogie anderer Verzeichnisse erwarten müsste, cf. Epiphan. de pond. et mens. c. 23, auch ausgefallen sein. Athanasius zählt in der Epistola festalis 22 kanonische Bücher ohne Esther, Ruth besonders gerechnet, auf und fährt dann p. 963, ed. Bened. I, Paris 1698, fort: Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ὅτι ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τοβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων καὶ ὁ ποιμήν. Καὶ ὅμως,

ἀγαπητοί, κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμῶς τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίπνοια, γραφόντων μέν, ὅτε θέλουσιν αὐτά, κτλ. Bei Gregor von Nazianz, Carm. XXXIII, opp. II, 98, fehlt Esther unter den 22 kanonischen Büchern; Amphilochius, Jambi ad Seleuc., opp. Greg. Naz. II, 194, fügt jedoch zum Verzeichnis Gregors hinzu: τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθήρ τινες. Fortgelassen ist Esther sodann bei Leontius Byzantinus in der Schrift über die Sekten, und noch im 6. Jahrh. nennt der afrikanische Bischof Junilius in seiner Schrift De partibus legis divinae I, 3—7 unser Buch weder unter den Werken perfectae, noch unter denen mediae auctoritatis. Luther sagt de servo arbitrio, W. A. VII, p. 194: L. Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur, und in den Tischreden, XXII, S. 2080: Ich bin dem Buch (II. Makkab.) und Esther so feind, dass ich wollte, sie waren gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.

§ 143.

Kommentare.

Unter den älteren Kommentaren ist der bedeutendste der von Clericus; zu erwähnen sind ferner Serrar. Comment. in Tob., Judith, Esth. et Macc., Mog. 1610; Oliv. Bonart. Comment. litter. et mor. in lib. Esth., Col. 1647; Corn. Adami Observatt. theol. philol., Groning. 1710; unter den neueren heben wir hervor den Kommentar von Bertheau im Kurzgef. exeg. Handb., 1862, von Keil, 1870; von Fr. W. Schultz in Langes Bibelwerk, 1876; P. Cassel, Das Buch Esther, 1878; ausserdem J. S. Bloch, Hellenistische Bestandteile im bibl. Schrifttum, eine kritische Untersuchung üb. d. B. Esther, 1877. Der Midrasch zum Buch Esther wurde ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche.

§ 144.

Stücke in Esther.

In der griechischen Übersetzung ist unser Buch umgearbeitet, teils durch geringfügigere Änderungen des Textes, teils aber auch

durch längere Interpolationen. Hieronymus stellte diese eingeschalteten Abschnitte in der Vulgata ans Ende des Buches, Luther verwies sie unter dem Titel „Stücke in Esther“ in die Reihe der Apokryphen. Es sind dies folgende besondere Teile:

1. Im Anfang des Buches, also vor I, 1, ein Traum des Mardochai, welcher prophetisch auf die wunderbare Errettung des Volkes, hindeutet.

2. Ein Edikt Hamans, welches die Vertilgung aller Juden befiehlt, nach III, 13.

3. Gebete Mardochais und der Esther um Errettung ihres Volkes nach IV, 17.

4. Einige Zusätze zu den Anstalten, die Esther trifft, um den König umzustimmen; sie enthält sich unreiner Speisen.

5. Ein Edikt Mardochais, durch welches der erste Befehl widerrufen wird, nach VIII, 12.

6. Eine Auslegung des Traumes, welchen Mardochai hatte, nach X, 3.

Für uns am wichtigsten ist die eingestreute Notiz über die Einführung des Purimfestes in Ägypten, aus der sich ergibt, dass das Fest nicht sogleich von allen Juden gefeiert wurde; denn nach V, 1 wurde der Brief der Purim erst durch Dositheus, der sich für einen Priester aus dem Stamm Levi ausgab, und durch seinen Sohn Ptolemäus im vierten Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra nach Ägypten gebracht, eine Angabe, die freilich unbestimmt genug ist, da wir vier Ptolemäer kennen, welche eine Kleopatra zur Gemahlin hatten.

Alle diese Zusätze tragen ganz und gar den alexandrinisch jüdischen Charakter; im besonderen wird Haman ein Μακεδών genannt, da im macedonischen Zeitalter die Macedonier ganz vornehmlich als Unterdrücker gelten mussten.

Mit Sicherheit lässt sich das Zeitalter der Stücke nicht bestimmen. Josephus i. d. Archäol. XI, 6, 6 ff. hat sie bereits benutzt; sie müssen also im ersten Jahrhundert v. Chr. oder aber im ersten christlichen Jahrhundert entstanden sein.

Die dichterischen Bücher.

Allgemeines: Den Geist der hebräischen Poesie und ihre Form haben erst in neuerer Zeit mehrere bedeutende Schriftsteller in klares Licht gesetzt, zunächst der englische Bischof Rob. Lowth, De sacra poesi Ebraeorum, ed. Michaelis 1777, ed. Rosenmüller 1815; dann Herder, Geist der hebräischen Poesie, 1782; S. Ravius, De poeseos hebr. praestantia, 1800; de Wette in der Einleitung zum Kommentar über die Psalmen, 1811; L. Dibbits, De poesi hebr., Traj. 1818; P. Sarchi, Essay on hebrew poetry, Lond. 1824; Ewald, Die poetischen Bücher des alten Bundes, Götting. 1835 ff., 1. T., Allgemeines üb. d. hebr. Poesie; B. F. Guttenstein, Poetische Litteratur der Israeliten, 1835; J. A. Schaerer, Charakteristik der hebr. Dichtkunst, Bern 1821; W. O. Dietlein, De Hebraeorum arte poetica, Reg. 1846; C. Ehrt, Darstellung d. hebr. Poesie, Dr. 1865; E. Meier, Geschichte der poetischen Nationallitteratur d. Hebr., Leipz. 1856; H. Steiner, Üb. hebr. Poesie, Basel 1873.

§ 145.

Charakter und Arten der hebräischen Poesie.

Von allen Kunstformen haben die Hebräer nur eine, die Poesie, und zwar die lyrische Poesie in verschiedenen besonderen Gestaltungen selbständig ausgebildet. Diese geistige Gestaltung der Welt hing mit der religiösen Anschauung eng zusammen, und die ältesten Träger der Offenbarung waren zugleich begeisterte Verkündiger des Inhaltes derselben in mehr oder weniger dichterischer Gestalt, ja die ganze monotheistische Anschauung ist mehr oder weniger durch die dichterische Form im besonderen gestaltet worden, so dass die hebräische Poesie massgebend wurde für die religiöse Anschauung aller Kulturvölker, und das ist eben der weltgeschichtliche Charakter dieser Poesie. Zwar ist der Monotheismus an sich kein Produkt der Poesie, sondern des vernünftigen Denkens; die Einheit Gottes findet kein blosser Dichter, sondern nur einer, der sich in die Einheit der Dinge und der

Vernunft vertieft, aber dieser Ursprung des Monotheismus liegt vor der Geschichte. Wo wir denselben innerhalb der historisch gegebenen Entwicklung finden, da ist er auch nach einer mehr oder weniger sinnlich gefärbten Anschauung gestaltet. Gott, erhaben über die Welt, wohnt im Himmel, ist Schöpfer und Herr, Regierer und Richter der Welt und der Menschheit, alles Geschaffene aber ist schlechthin unselbständig. Aus diesem Grundgedanken ergab sich der Charakter der Erhabenheit für die hebräische Poesie; denn erhaben ist das über die endliche Beschränkung hinausgehende Allgemeine, nicht aber das Masslose, welches in der indischen Dichtkunst dominiert, sondern das in sich beschränkte wahrhaft Allgemeine, das als die Macht in der Erscheinungswelt sich bethätigt. Das Ineinsbilden der Erscheinung und des Göttlichen findet sich besonders im Ebenbilde Gottes, im Menschen, dargestellt, und daher fehlt der konkrete Charakter der Ineinsbildung des Idealen und seiner Erscheinung; dagegen an Erhabenheit der Anschauung überragt die hebräische Poesie alle Poesie der Welt. Das subjektive Verhalten in Bezug auf die Erhabenheit des Inhaltes ist Andacht, Erhebung; aber es kommt hier noch nicht zu durchgängiger und wirklicher Verklärung des Endlichen, wir sehen noch keine plötzliche Überwindung des Schmerzes, des Gefühls des Gegensatzes dem Göttlichen gegenüber, und daher macht sich eben dieses Gefühl des Schmerzes und menschlicher Leidenschaft selbst in frommen Liedern geltend.

Alle Poesie zerfällt in drei Arten, in die epische, d. i. objektive, in die lyrische, d. i. subjektive, und in die dramatische, welche aus der Verschmelzung beider Momente hervorgeht. Daneben gibt es mancherlei Übergänge von einer Art zur andern. Die didaktische Poesie ist eine Verbindung des prosaischen Zweckes des Lehrens mit der dichterischen Form, die prophetische Darstellung eine Verknüpfung des rhetorischen Elementes der Volksrede mit der lyrischen Form. Aber von jenen drei Grundarten haben die Hebräer nur eine einzige ausgebildet. Die epische Poesie fehlt ihnen, da man nur uneigentlich den Pentateuch ein Epos der Theokratie nennen kann, und wo wir epischen Elementen begegnen, wie im Buch der Kriege Jahvehs, da sind sie lyrisch behandelt. Zwar hatte das Volk eine Mythologie, wie sie sonst in der epischen Dichtung sich findet, aber hier ist sie prosaisch gehalten. Auch dramatische Poesie besassen die Hebräer nicht, wenn gleich

im hohen Liede ein gewisser Anlauf genommen wird zu einem dramatisch gefärbten Singspiel, welches jedoch noch sehr verschieden vom wirklichen Drama ist, sofern die handelnden Personen, obgleich nach dem Sinn des Stückes durch Raum und Zeit getrennt, doch neben einander ihre Gefühle zum Ausdruck bringen. Es bleibt daher für die Hebräer nur die lyrische Poesie übrig, und diese ist bei einem grossen Reichtum an Gestalten in drei Formen ausgebildet, zunächst im eigentlichen Gesang, der lyrischen Poesie im engeren Sinne, zweitens in der didaktischen und drittens in der prophetischen Poesie.

1. Die lyrische Poesie geht vom Volksgesange aus und knüpft sich ursprünglich an bedeutende Momente des wirklichen Lebens, an Heldenthaten, wie im Liede der Debora, oder an besondere Leiden, den Untergang der Helden, wie im „Bogen“, II. Sam. I, dann an das religiöse Gefühl der Andacht, an die Trauer und an weltliche Elemente aller Art. So gab es gewiss seit den ältesten Zeiten Liebeslieder; denn alle Völker, die überhaupt gedichtet haben, besitzen auch solche; wie der Vogel singt zur Zeit der Brut, so singt der liebende Mensch. Das Lied erheiterte die Gelage, Jes. V, 12; Amos VI, 5, und es lieh der Totenklage Ausdruck, II. Sam. III, 33. Die Jungfrauen zu Schilo zogen alljährlich mit Tanz und Spiel hinaus in die Weinberge, Jud. XXI, 19 f., die von Gilead priesen und feierten die Tochter Jephthas, Jud. XI, 40. Jäger und Hirten sangen bei den Schöpfrinnen in der Wüste ihr Jubellied, Jud. V, 11, und das Auffinden einer Quelle war Gegenstand freudigen Gesanges, Num. XXI, 17. Rätsel und Witzwort erheiterten das gesellige Mahl, Jud. XIV, 12 f.; I. Reg. X, 1, und selbst der Liedfeier unwürdige Dinge und Verhältnisse fanden ihren Sänger, Jes. XXIII, 15 f. Aber diese ältere Naturpoesie erhielt im Lauf der Zeit eine bestimmte religiöse Ausbildung, ein bestimmtes religiöses Gepräge und ist uns in dieser Form erhalten im Gesangbuch des zweiten Tempels, in unserer Psalmensammlung. Diese Poesie ist so alt wie die hebräische Sage, ist kultiviert von verschiedenen Personen und Ständen, von den Prophetenvereinen, I. Sam. X, 5; XIX, 20, von David, schon als er noch Hirt war, von weltlichen Sängern, später besonders von Propheten, Priestern und levitischen Sängern; denn auf diese drei Urheber müssen wir die Mehrzahl unserer Psalmen zurückführen.

2. Die didaktische Poesie verknüpft den prosaischen Zweck der Belehrung mit der Form der Lyrik. Das Lyrische ist nur Mittel zum Zweck, aber im Orient, wo die reine Prosa des Lehrens und Denkens noch nicht vom übrigen Leben abgelöst heraustrat, ist eben die älteste Belehrung poetischer Art; der geflügelte Denkspruch, מָשָׁל, die Metapher, das Gleichnis und das Rätsel, חִידָה, bilden die ältesten Formen, unter denen überhaupt Lehren ins Volk gebracht wurden, wie ja bei allen Nationen frühzeitig Sprichwörter in poetischer Fassung entstanden. Aus solchen Anfängen bildete sich dann aber im Laufe der Zeit ein Ganzes der Belehrung durch Sinnsprüche und Lebensregeln, und dieses Ganze führte man nun wieder auf ein allgemeines Prinzip zurück, auf die Weisheit, die von Gott kommt, ja, in der nachexilischen Zeit thaten sich förmliche Vereine zusammen, welche ihre Lebensweisheit austauschten, indem sie sich mit einander unterredeten. Wir finden sie zuerst Koh. XII, 11 unter dem Namen אֲסֻפָּה erwähnt, חֲכָמִים—בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת, sie sind aber wohl älteren Ursprungs, da die Unterredungen und Disputationen des Buches Hiob am besten aus einer solchen Unterhaltung der Weisen ihre Erklärung finden.

3. Die Propheten, begeisterte Werkzeuge der göttlichen Offenbarung, waren seit den ältesten Zeiten zugleich Sänger und wahrscheinlich auch Dichter. Die prophetischen Werke nun, die künstlerische Verarbeitung früher gehaltener Volksreden oder freie Ergüsse, bilden eine besondere Art der lyrischen Poesie, dadurch eigentümlich, dass in ihr das Element der eindringlichen Rede und das Moment der Belehrung in der Form lyrischer Darstellung vereinigt sind. Namentlich die ältesten Propheten waren lyrische Dichter; bei den mittleren sinkt die Form herab zur prosaischen Darstellung, doch gab es auch unter ihnen noch solche, welche die alten Muster nachahmten, bei den jüngsten dagegen tritt die lyrische Rede fast ganz zurück gegen die Form der symbolischen Darstellung. Danach sind die prophetischen Werke also verschieden: die Visionen, welche bei den älteren Propheten selten sind, prosaische Erzählungen, bilden bei den jüngeren gerade die gewöhnliche Einkleidung. — Die prophetische Dichtung unterscheidet sich von der gewöhnlichen Lyrik durch eine grossartigere Handhabung des Gedankengehaltes; der Parallelismus ist oft unregelmässig, die Sätze sind grösser, erweitert, und hie und da sind Elemente der Volksberedsamkeit, Wortspiele und witzige Ver-

gleiche eingemischt, aber freilich dann jederzeit in ernstem Tone, kurz, wir begegnen hier mancherlei Elementen, die der lyrischen Poesie sonst weniger eigen sind. Diese Art der Dichtkunst hat im ganzen Altertum keine Analogie, nur der Koran erinnert an sie, aber auch dieser nur an Stellen, wo er sich zu höherem Fluge erhebt. Man hüte sich aber vor der Identificierung der wirklich gehaltenen Reden mit den in den Büchern künstlerisch abgerundeten. Wären sie in der uns überlieferten Form vor dem Volke gehalten, würden sie sicherlich von der grossen Menge oft gar nicht verstanden sein. Die wirklichen Reden waren gewiss länger, ausführlicher und auch wohl ursprünglich der Form nach, den Beziehungen auf die Umstände der Zeit gemäss, anders; denn alle ihre Bücher scheinen von den Propheten erst gegen das Ende ihrer Wirksamkeit aufgezeichnet zu sein.

§ 146.

Äussere Kunstform der hebräischen Poesie.

Cf. Bellarmin. Institt. hebr. p. 245 sq.; Buxtorf, Thes. gramm. p. 625 sq. und Cosri p. 406 sq.; F. Gomarus, Davidis lyra, 1637; A. Pfeifer, De poesi Hebr. vett., 1671, und Dubia vexata p. 526; Drechsler, Manuductio ad poeticam hebr., 1672; Calmet, Bibl. Unters. II, 106 ff.; J. C. Schramm, De poesi hebr., 1723; Ant. Driessen, De poesi hebr. ex accent. restituenda, 1739; Ch. Weise, Systema Psalmorum metricum, 1740; Gl. Wernsdorf, Clerici sententia de poesi hebr., 1744; C. G. Anton, De metro hebr. antiquo, 1770; G. L. Bauer, Progr. de metro hebr., 1771; Anton, Vindiciae etc., 1772; G. L. Leutwein, Richtige Theorie der bibl. Verskunst, 1775; Bellermann, Versuch einer Metrik der Hebräer, 1813; Jos. Lev. Saalschütz, Form d. hebr. Poesie, 1825 u. 53; Köster i. d. Stud. u. Krit., 1831, I; M. Nicolas, Forme de la poésie hébraïque, 1833; Wocher i. d. Tüb. Quartalschrift, 1834, S. 613 ff.; Kaiser, De parallelismi in poesi hebr. natura, 1839; Hupfeld i. d. Ztschr. d. D. M. G., 1852; Ernst Meier, Die Form der hebr. Poesie, Tüb. 1853; Jul. Ley, Die metrischen Formen der hebräischen Poesie, Leipz. 1866; ders., Grundzüge des Rhythmus, des Vers- u. Strophenbaues i. d. hebr. Poesie, 1875; Bickell, Carmina V. T. metrice, 1882.

Der Schwung der Gedanken, der allen dichterischen Werken eigen ist, ruft auch einen bestimmten Rhythmus in der Rede hervor, und es musste dies in alter Zeit um so notwendiger geschehen, als damals der lyrische Gesang gewöhnlich mit dem Tanz ver-

bunden war, daher die rhythmische Bewegung des Tanzes der des Gesanges entsprach und noch heute in der Metrik von Versfüssen die Rede ist. Es ist aber eine dreifache Weise rhythmischer Gliederung der Rede möglich, zunächst eine Messung der Silben und ihre Anordnung zu Versfüssen, eine Unterscheidung langer Silben und kurzer, von denen mehrere auf eine Länge zu rechnen sind, was eine Prosodie und Metrik voraussetzt. Sodann aber kann auch eine Messung der grösseren Redeteile oder Sätze ohne genaues Abwägen der einzelnen Elemente, also gewissermassen eine Strophik stattfinden, oder drittens eine Verknüpfung beider Seiten, eine Messung der kleineren Teile der Rede und der Satzreihen, woraus sich dann erst der regelmässige Versbau ergibt, eine in sich wiederkehrende rhythmische Bewegung der Rede mit nur geringen Abweichungen der späteren Bewegung von der früheren. Dieser künstliche Versbau ist, so viel wir wissen, von den Griechen, wenigstens in seiner durchgeführten, schönen Form, zuerst ausgebildet worden, die dichterischen Darstellungen anderer Völker dagegen kennen einen so kunstreichen Rhythmus nicht, sondern bewegen sich viel freier, vor allem die semitischen Dichtungen und selbst in der späteren Entwicklung der arabischen Poesie. Die neueren Sprachen haben keine eigentliche Prosodie, da sie vielmehr Länge und Kürze durch den Ton bewirken; als Ersatz für jenen Mangel aber findet sich der Reim, welchen die Deutschen und die übrigen Völker von den späteren Römern entlehnten, den aber auch die früheren Römer bereits kannten, wenn schon er vor den erborgten griechischen Formen ihrer Poesie nicht recht aufkommen konnte[1].

Welche Formen haben nun die dichterischen Werke der alten Hebräer gehabt? — Zuerst wollte man ihnen griechischen Rhythmus zuschreiben, dann behauptete man, sie hätten denselben gehabt, aber er sei nicht zu erkennen, und drittens wies man nach, dass sie einen ganz andern Rhythmus anwandten.

1. Die Meinung, dass die Hebräer künstliches Vermass, eine ausgebildete und durchgeführte Metrik gehabt haben, finden wir schon bei Josephus; auch Eusebius und Hieronymus schrieben der hebräischen Poesie die Vorzüge griechischen Ebenmasses zu und redeten von Hexametern, Pentametern und Trimetern, aber keiner

1) Wackernagel, Poetik etc., 1873, S. 34.

versuchte es, diese Ansicht auch zu beweisen. Man ging von der Annahme aus, die heilige Dichtkunst könne keinen Schmuck der heidnischen entbehren, und so suchte man sie durch dergleichen Behauptungen ohne Beweis zu verherrlichen.

2. Erst lange nachdem es traditionelle Meinung geworden war, suchte man den Nachweis zu erbringen, dass die Hebräer den Versbau wirklich gekannt hätten. Zuerst nahm Franciscus Gomarus, Davidis lyra, 1637, eigentliche Metrik, also Messung der Versfüsse an, behauptete aber, jede Zeile bestünde aus gemischten Versfüssen, und diese würden auch nicht strophisch regulär wiederholt, so dass also Metra nicht vorhanden wären, vielmehr sei gerade die absolute Regellosigkeit das über die griechischen Metra Erhabene. Solche Vorstellungen heben sich natürlich selbst auf; denn Metrik ist nur bei einer ganz bestimmten Regelmässigkeit denkbar.

3. Nichtsdestoweniger wurde die Ansicht des Gomar von Ludovicus de Dieu, Hottinger u. a. gebilligt, widerlegt aber durch Ludovicus Cappellus in seinen Animadversiones ad lyram Davidis, 1643, in welchen er zeigt, Gomari lyram delirare. Der Engländer Franz Hare, welcher die Psalmen zu ordnen suchte, nahm keine Quantität der Silben, keine Prosodie an, sondern leitete die Metrik lediglich aus dem Wohlklang ab; ihn widerlegte Robert Lowth.

4. Der berühmte Orientalist William Jones wandte in seinen Poeseos asiaticae commentarii, Lond. 1774, die Regeln der arabischen Metrik auf die hebräische Dichtkunst an und behauptete das Vorhandensein einer Prosodie, indem er meinte, dass alle Silben mit quiescierenden Buchstaben und ebenso die zusammengesetzten lang, einfache Silben dagegen trotz der langen Vokale und auch die mit Schwa mobile kurz seien, der Accent aber kurze Silben lang machen könne. Um an der Hand dieser Voraussetzung zu Resultaten zu gelangen, musste er jedoch die Punktation ändern und überdem endlich eingestehen, dass die Hebräer mit ihrer Prosodie sehr frei umgingen.

5. Der Holländer E. J. Greve behandelte 1788 die letzten Kapitel des Buches Hiob, 1793 Nahum und Habakuk, 1810 Jesaja XL ff., um die Metra in diesen Stücken nachzuweisen. Er verwarf die gegenwärtige Punktation und schuf sich nach Analogie des Arabischen eine neue; darauf gründete er sodann, wieder

nach dem Muster des Arabischen und Syrischen, eine Prosodie und stellte endlich gewisse Metra her, aber mit dem Bekenntnis, dass eine ziemlich freie Mischung derselben stattfinde, womit er also das Ganze doch wieder aufgab.

6. Joh. Joach. Bellermann in Berlin schrieb 1813 einen Versuch einer Metrik der Hebräer und suchte darin eine bestimmte Silbenmessung nachzuweisen, gegründet auf das systema morarum. Er meint, alle Silben seien ursprünglich von gleicher Währung, aber der Ton, der zum Verweilen nötigt, mache sie lang, während unbetonte Silben kurz sind und die Schwas nicht mitzählen. Danach hätten die Hebräer also Metrik ohne Prosodie gehabt wie die meisten neueren Völker; und da der Ton nun gewöhnlich auf der letzten Silbe ruht, so nahm Bellermann an, das Versmass sei ein jambisches mit untermischten Trochäen und Anapästen gewesen, ähnlich dem der griechischen und römischen Komiker. Doch diese Unregelmässigkeit hebt eben das System selbst auf; richtig aber hat der Berliner Gymnasialdirektor erkannt, dass ein rhythmischer Tonfall im Hebräischen wie in allen Sprachen herrscht. — Saalschütz, Form der hebräischen Poesie, Königsbg. 1825, setzte Bellermann gegenüber voraus, der Ton ruhe meist auf der vorletzten Silbe, und konstruierte demgemäss einen trochäischen Rhythmus.

7. Auch Joh. Dav. Michaelis behauptete eine freie Mischung der Versmasse, aber mit ihrer Annahme gelangt man eben nicht zu einer Metrik im Sinne der klassischen Dichtung. — Andre vermuteten, wie schon Buxtorf, eine blosse Zählung der Silben ohne eigentliche Messung; aber auch diese Hypothese ist offenbar falsch, wie sich aus einem Vergleich von Ps. XVIII mit II. Sam. XXII ergibt.

8. Wieder andre Gelehrte gingen von der Voraussetzung aus, die alten Hebräer hätten zwar Metra gehabt, aber sie seien nicht mehr zu erkennen und herzustellen; so Sonntag, A. Pfeifer, Carpzov, Lowth, Jahn u. a. Es wäre indessen doch höchst auffallend, wenn diese Metra nicht bei irgend einem Werk zu entdecken sein sollten. Lowth und Benj. Kennikott behaupteten freilich, die richtige Vokalaussprache sei verloren gegangen; dann müsste man also mit den blossen Konsonanten Versuche anstellen, doch auch mit diesen ist es bisher nicht gelungen, ein wiederkehrendes Metrum nachzuweisen, vielmehr geraten alle Bestrebungen, ein System

althebräischer Metrik aufzustellen, auch die Leys und Bickells, mit der natürlichen Rhythmik der alttestamentlichen Poesie in Widerstreit.

9. Hat man die falsche Voraussetzung, dass die rhythmische Bewegung sich immer in der Form der klassischen Poesie vollziehen müsse und deshalb die klassischen Metra auch bei den alten Hebräern zu suchen seien, einmal aufgegeben, erkennt man, dass dasjenige, was für das Griechische und Lateinische passend ist, deshalb nicht auch für das Hebräische geeignet sein müsse, so kommt man bald zu der Einsicht, dass die alttestamentliche Poesie nicht auf Rhythmus, sondern auf Strophik beruhe. Dies sprachen bereits einige gebildete jüdische Gelehrte des Mittelalters aus, dann Scaliger, Rich. Simon, Herder, Eichhorn, de Wette u. a. Durch den strophischen Rhythmus erhält die Redeweise zwar nicht den Charakter in sich abgerundeter Schönheit, wohl aber den des Lebendigen, Hüpfenden, bedeutungsvoll, da mehr der Gedanke als die Form des Ausdruckes Hebung und Senkung der Rede bedingt. Jeder längere Satz besteht danach aus mehreren Gliedern, aus zwei, drei oder vier, die nach Form oder Inhalt in Beziehung auf einander gesetzt sind, ohne sich doch gerade notwendig zu entsprechen; geschieden durch eine Cäsur, zeigen sie bald einfache Verknüpfung, wie in der gewöhnlichen lyrischen Poesie, eintönig sogar in der didaktischen, bald, wie in der prophetischen Dichtung, eine freiere Bewegung.

Wir unterscheiden 1. den einfachen, 2. den zusammengesetzten Parallelismus membrorum, 3. Strophenbildung und 4. zufällige Elemente.

1. Der einfache Parallelismus zerfällt in vier Hauptarten:

a. Der synonyme Parallelismus wird durch zwei Glieder hergestellt, welche denselben Gedanken in anderer Form ausdrücken, cf. Ps. VIII, 5.

b. Der antithetische Parallelismus bringt in seinem zweiten Gliede gewöhnlich einen Gegensatz zum ersten, oft behufs Verstärkung desselben, cf. Ps. XX, 9.

c. Der synthetische Parallelismus lässt im zweiten Gliede einen fortschreitenden Gedanken erkennen, so dass dies zweite dem ersten Glied nur der Form nach entspricht, cf. Ps. XIX, 8.

d. Der nur rhythmische Parallelismus hat nur die Form mit den übrigen Arten gemein ohne das innere Verhältnis des Gedankens;

in ihm ist also weder das Synonyme, noch das Antithetische oder Synthetische, sondern nur eine Fortsetzung des ersten im zweiten Gliede gegeben; er zeigt sich besonders in den Klageliedern; vgl. auch Ps. II, 6; VIII, 8.

2. Der zusammengesetzte Parallelismus besteht im allgemeinen darin, dass mehr als zwei Glieder den Satz bilden, und unterscheidet sich nach vier Arten:

a. entweder haben die Glieder ungleiche Länge, so dass das zweite Glied im Verhältnis zum ersten bald als erweitert, bald als zusammengezogen erscheint, cf. Ps. XIV, 3; XLIX, 7, oder

b. der Satz hat drei parallele Glieder, cf. Ps. XXXVII, 7, oder

c. es gehören von den drei Gliedern zwei so zusammen, dass sie als eine grössere Einheit dem dritten entgegengesetzt sind, cf. Ps. II, 2, oder aber

d. der Satz besteht aus vier Gliedern, und diese sind wieder unterschieden nach den Hauptarten des einfachen Parallelismus, beziehen sich wohl auch kreuzweise auf einander, cf. Ps. XXXV, 26; XL, 17; Cant. V, 3.

In der Schrift wird die Trennung der Glieder selten durch Abrücken angegeben, meistens durch Accente; beim einfachen Parallelismus steht in der Mitte der Athnach (—֑) oder Merka mahpachatum (֥—֤), bei dem zusammengesetzten bilden sie die Hauptcäsur, ausserdem aber finden wir hier den Sakeph-katon (—֔), den Sakeph-gadol (—֕), das Segolta (—֒), R'biah (—֗), auch Sarka (—֮) und Paschta (—֙) als Nebencäsuren.

3. Strophik. Frühere Gelehrte erkannten die strophische Abteilung gewöhnlich nur da an, wo sie auch äusserlich angegeben ist, wie bei Ps. CXIX, der alphabetisch geordnet ist, oder wo die Strophen durch Versus intercalares geschieden werden, wie Jes. IX, 7—X, 4, ähnlich Ps. XLII u. XLIII; ebenso sind die Strophen im Hohenliede geordnet, cf. II, 7; III, 5; VIII, 4, und auch bei Amos, cf. I, 2—II, 16, und im LVII. Psalm findet sich dergleichen. Durch diese äusseren Merkmale veranlasst, untersuchte man nun aber den Bau aller lyrischen Werke und fand, dass sie fast ohne Ausnahme strophisch angelegt sind, natürlich mit verschiedener Bedeutung dieser Strophen. In den vollendeten Stücken ist jede Strophe Ausdruck eines Gedankens, cf. Köster

in d. Stud. u. Krit., 1831, I, wie Ewald, de Wette, Hupfeld darthaten, bei schlechteren Dichtungen sind sie eben nur aneinandergereiht.

4. Besondere Eigentümlichkeiten.

a. Der anknüpfende, stufenweis fortschreitende Rhythmus, bei welchem ein Teil des Verses wiederholt und als zweites Glied ein neuer Gedanke angefügt wird, findet sich in den Stufenliedern, Ps. CXXI—CXXXIV, besonders auch in den Orakeln Jes. XXIV—XXVII.

b. Die Paronomasie, beruhend auf der Zusammenstellung zweier gleich oder ähnlich lautenden, aber der Bedeutung nach verschiedenen Glieder, also mehr eine melodische als rhythmische Form, zeigt sich namentlich in der Volksrede. Folgen die ähnlich klingenden Wörter unmittelbar auf einander, so entsteht die Assonanz im engeren Sinne, ein Spiel des Witzes, Jes. V, 7; XXIV, 17; XXVIII, 10, 13, und nicht zu verwechseln mit dem Wortspiel, bei welchem die Ähnlichkeit des Gedankens das Besondere ist, cf. Mich. I, 10. Auch die Allitteration, der Gleichklang der Wörter nach ihren Anfangsbuchstaben, lässt sich in einigen vereinzelten Beispielen nachweisen, cf. Jes. XXIX, 6, desgleichen der Reim als lautlich gleicher Ausgang der Wörter, cf. Ps. VIII, 5; XXV, 4; Jes. XXXIII, 22; Cant. III, 11; Hiob X, 17, oft wie im Lateinischen ein natürliches Erzeugnis der Flexion.

c. Die alphabetische Anordnung entweder der Verse oder der Strophen findet sich besonders in späteren Gedichten, wie Ps. XXV, XXXIV, CXLV; Prov. XXXI, 10 ff.; Thren. I, II, IV. Manche Ausleger behaupten, die alphabetische Ordnung sei uralt, da Psalmen mit Davids Namen sie bereits erkennen lassen, aber unbefangenere Kritiker haben darin eine spätere Künstelei entdeckt, die vielleicht von der Gnomendichtung ausging (Hupfeld) und dann erst auf lyrische Gedichte äusserlich übertragen wurde. Dieselbe Manier finden wir in syrischen, samaritanischen, arabischen und in rabbinischen Gedichten des Mittelalters, erfunden nur, um die Kunstfertigkeit des Dichters zu zeigen.

§ 147.

Vom Vortrag der hebräischen Poesie.

Der Vortrag war nach der Art der Lyrik selbstverständlich verschieden. — Alle in sich abgerundeten poetischen Werke heissen שִׁיר, aber das Lied zum Saitenspiel wird מִזְמוֹר genannt, und die eigentlich lyrische Poesie war ja für den Gesang bestimmt, der gewöhnlich von Saiteninstrumenten, נְגִינוֹת, Ps. IV, 1; VI, 1; LIV, 1 u. ö., begleitet wurde, cf. נִגֵּן—תָּפַשׂ, berühren, wie ψαλτήριον von ψάλλειν, zupfen, reissen. Auf denselben zum Gesange spielen hiess auch זִמֵּר, Ps. XXXIII, 2; LXXI, 22. Die beiden am häufigsten vorkommenden Saiteninstrumente sind das כִּנּוֹר und das נֵבֶל. Das erstere, chald. קַתְרֹס, קִיתָרֹס, Dan. III, 5, 7, 10, כִּתְרָא, κιθάρα, κινύρα, cf. Genes. IV, 21, genannt, wurde zur Begleitung weltlichen und geistlichen Gesanges benutzt, cf. Genes. XXXI, 27; I. Sam. XVI, 16 ff.; I. Chron. XXV, 6; Ps. XXXIII, 2; XLIII, 4; XLIX, 5; CXXXVII, 2; Hiob XXX, 31; Jes. V, 12; XXIII, 16; XXIV, 8; Ezech. XXVI, 13; Thren. V, 14; und da es auch im Gehen mit der Hand gespielt werden konnte, ist es ausgeschlossen, dabei an eine Art Standharfe, ähnlich den unsrigen, zu denken. Josephus Archäol. VII, 12, 3 beschreibt es als zehnsaitig und gibt an, dass es mit dem Plektron geschlagen wurde. Im Arabischen ist كِنَّارَةٌ die Harfe oder Laute, im Syrischen bezeichnet ܩܢܒܐ den Hanf, so dass wir uns ursprünglich wohl die Saiten, מִנִּים, d. i. Abteilungen, als gedrehte Fäden vorzustellen haben, während erst später Sehnen und Schafdärme, aber doch wohl noch nicht Metalldrähte, wie beim modernen kānūn, angewandt wurden, um die Körper der Instrumente zu beziehen. Wir haben wahrscheinlich unter dem כִּנּוֹר eine kleinere bogenförmige Lyra zu denken (כנר = biegen? cf. Suidas: κινύρα ἀπὸ τοῦ κινεῖν τὰ νεῦρα), welche an einem um den Hals gehängten Bande getragen, von links her mit dem Finger und von rechts mit einem kleinen Plektron gespielt wurde, Wilkins. II, 288 ff.; Botta I, T. 67. Das נֵבֶל, νάβλα, νάβλιον, Strabo X, 471, ναῦλα, nablium, Ovid. ars am. III, 327, auch ψαλτήριον = פְּסַנְתֵּרִין Dan. III, 5 u. ö., dem Namen nach etwas Krugartiges, scheint aus einem hölzernen, mit Saiten überspannten Kasten bestanden zu haben, der wohl die

Gestalt eines Weinkruges hatte, so dass, da diese Gefässe zuckerhutförmig waren, Hieronymus seine Form auch mit der eines umgestürzten Delta, ▽, vergleichen konnte. Es war das פְּסַנְתֵּר, Dan. III, 7, das Santir, سنطير der Orientalen, das jetzt durch den kānūn verdrängt ist, und mag, wie nach Jes. XXII, 24 geschlossen werden kann, an Saitenzahl und äusserer Gestaltung verschiedenartig gewesen sein. Das נֵבֶל עָשׂוֹר, Ps. XXXIII, 2; CXLIV, 9, war ein Dekachord, daneben aber gab es ein נֵבֶל mit weniger, cf. Ps. XCII, 4, und nach Josephus eins mit 12 Saiten, welches mit dem Plektron gerührt wurde [1]).

Ausser diesen Saiteninstrumenten werden erwähnt die Flöte, חָלִיל, auch נְחִילָה, beim Prophetenchor, bei den Zügen der Festpilger, in der makkabäischen Zeit auch beim Gottesdienst, beim Schlachten des Passah und Nachpassah, bei der nächtlichen Feier des Laubhüttenfestes, als Begleitung des grossen Hallel, Erach. II, 3; Succ. V, 1 cf. Tacit. Hist. V, 1, dann als Instrument der Festfreude, z. B. bei der Thronbesteigung Salomos, Scacchi, De inaug. reg. Isr. Ugol. thes. XXXII, p. 805 sqq., beim Tanz, bei Hochzeiten und Gelagen, vornehmlich aber auch bei der Leichenklage, Joseph. Bell. Jud. III, 9, 5; Athen. IV, 174; Plin. X, 60, ferner die Pfeife, עוּגָב, nach Targ. Hier. ad Dard. Schilte haggib. die Sackpfeife, identisch wohl mit der Dan. III, 5 ff. genannten סִיפֹּנְיָא, סוּמְפֹּנְיָה, dann die nur Dan. III, 5 vorkommende מַשְׁרוֹקִיתָא, die σύριγξ, die Panflöte, aus mehreren, sieben oder neun aneinandergereihten Rohrpfeifen von verschiedener Länge und Dicke bestehend, das Horn oder die Posaune, שׁוֹפָר, σάλπιγξ, ursprünglich

---

1) Das כִּנּוֹר scheint wie die griechische Lyra (Kitharis) das ältere und darum mehr vulgäre Saitenspiel bei Festlichkeiten aller Art, das נֵבֶל dagegen nur zur Begleitung des religiösen Gesanges bestimmt gewesen zu sein, cf. Amos VI, 5; Jes. XI, 11, wie die griechische Kithara das nur im heiligen Agon ertönende Instrument war, und wahrscheinlich hatte auch das כִּנּוֹר wie die Lyra eine schwächere, dumpfere Resonanz als das נֵבֶל und die Kithara, da bei diesen der Schallboden eine grössere Fläche dargeboten haben wird. Freilich ruhten bei der Lyra die Saiten auf im hohlen Raume der Resonanz angebrachten Stützen zum Teil über der Schallmembran, bei dem כִּנּוֹר lagen sie frei, am נֵבֶל waren sie wohl über den Resonanzkasten gespannt, bei der Kithara standen sie aufrecht, und insofern werden die im Gebrauch identischen Instrumente bei Griechen und Römern in der Form doch auch wieder verschieden gewesen sein.

aus Widder- oder Rinderhörnern, dann aus Metall nachgeahmt, teils zum heiligen Gebrauch, zur Verkündigung des Jubeljahres und des Neumonds des siebenten Monats, teils zu Signalen bei Volksversammlungen und im Kriege bestimmt, und die Trompete, die Tuba, חֲצֹצְרָה, ein gerades, etwa 2 Fuss langes Instrument aus Metall oder Holz, eng am Mundstück und erst am Schallloch sich erweiternd, ebenfalls zu Signalen und zu priesterlichem Gebrauch gefertigt. — An Schlaginstrumenten, zur Verstärkung des Schalles und zur Bezeichnung des Rhythmus, des Taktes berechnet, finden wir bei grösseren Festen zunächt die Handtrommel, תֹּף, τύμπανον, was Luther mit Pauke übersetzt; die תֻּפִּים waren mit einer tierischen Membran überspannte Holz- oder Metallreifen, die am Rande mit dünnen, klingenden Metallblättchen behängt waren und mit den Fingern geschlagen wurden; sodann werden Cymbeln erwähnt, צֶלְצְלִים, מְצִלְתַּיִם, talm. צֶלְצָל, griech. κύμβαλα, unsern Becken entsprechend, und מְנַעַנְעִים, σεῖστρα, sistra, zwei Eisenstangen, nach oben konvergierend, mit Löchern, in welchen mit Ringen behängte Metallstäbe lose liegen, unten mit einem Griff versehen, endlich auch שָׁלִשִׁים, Triangel, wie sie noch heute in Gebrauch sind. Streichinstrumente gab es im Altertum nicht. Aber obgleich uns so viele Instrumente genannt werden, wissen wir doch über die hebräische Musik selbst nichts Bestimmtes; vermuten können wir nur, dass sie eher einen hellen, schmetternden, rauschenden als einen melodischen Charakter gehabt haben wird. Dass man hohe und tiefe Stimmen schied und dann auch wohl die Oktave kannte, scheint ausgemacht; denn es werden עֲלָמוֹת, Jungfrauenstimmen, cf. Ps. XLVI, 1, und שְׁמִינִית, Männerstimmen, cf. Ps. VI, 1; XII, 1, Sopran und Bass, genannt, cf. I. Chron. XV, 20, 21. Hatte man aber die Oktave, so wird man auch die Terz, die Quinte und Sexte gekannt haben, ob mehr, ist nicht gewiss; indessen da die Instrumente ausser der Flöte mehr einen klirrenden als melodischen Ton gaben, so liess sich auch schon mit der vorausgesetzten Kenntnis Musik machen. Die griechische Tonkunst hatte in ihren verschiedenen Weisen sicherlich eine gewaltigere Wirkung, aber die eigentliche Harmonie, das Zusammengehen verschiedener Stimmen, war auch den Hellenen fremd und kam frühestens im 10. Jahrh. n. Chr. und auch da noch in bescheidenem Masse in Übung.

Der Vortrag der alttestamentlichen Dichtung wird demnach

weniger ein melodisches Singen gewesen sein als vielmehr eine Kantilation, eine recitativähnliche Deklamation, wahrscheinlich nicht verschieden vom Gesang der jüdischen Schule und Synagoge.

Ersetzt wurde die mehrstimmige Harmonie einigermassen durch das Ineinandergreifen von Wechselchören, cf. I. Sam. XVIII, 5 f.; Ps. XX, XXI, XXIV, CXVIII, CXXXVI; Exod. XV. 20 f., welche antiphonisch oder responsorisch einander ablösten oder antworteten, in Strophe und Antistrophe sangen, um sich endlich in Unisonos zu vereinigen.

Der Gemeindegesang war beim Kultus ausgeschlossen; levitische Sänger erbauten durch ihren Vortrag die Anwesenden, und namentlich scheint dies in der nachexilischen Periode Usus gewesen zu sein, da die meisten Ausdrücke, die auf den Gesang gehen, dieser Zeit angehören. — Die didaktische Poesie wurde nicht gesungen, sondern nur deklamiert, wie etwa Esther am Purimfest in den Synagogen gelesen wird, halb Gesang, halb Rede. — Die prophetischen Aussprüche wurden in der ältesten Zeit bisweilen mit Instrumenten begleitet, aber später, als eine höhere prophetische Redekunst sich ausgebildet hatte, kam dies nicht mehr vor. Die Propheten hielten ihre Reden vor dem Volk und zeichneten sie nachmals auf; dass solche schriftlich fixierten Vorträge dann auch noch bisweilen vorgelesen wurden, wissen wir aus Jeremia. Übrigens eignen sich die späteren prophetischen Stücke auch gar nicht zur musikalischen Darstellung; diese hat sich sicherlich auf einzelne Abschnitte beschränkt, wie ja z. B. Habakuk III allerdings mit musikalischen Zeichen versehen ist.

Die Psalmen.

§ 148.

Der Name.

In der Überschrift der Sammlung heissen die Psalmen unpassend תְּהִלִּים von תְּהִלָּה, a rad. הלל, Lobgesänge, Hymnen, eine Bezeichnung, die sich Ps. CXLV auch als besondere Überschrift findet. Aber die Psalmen sind der Mehrzahl nach keine Hymnen oder Gebete, תְּפִלּוֹת, wie sie die Unterschrift zu Ps. LXXII nennt. Erst als man in späterer Zeit diese Lieder beim Kultus gebrauchte, konnte man sie unter gemeinsamem Titel als Lobgesänge Gottes oder Gebete zusammenfassen, während sich die richtigere Bezeichnung מִזְמוֹר, d. i. Lied zum Saitenspiel, noch in den besonderen Überschriften findet. Diesen Namen haben daher auch die alexandrinischen Übersetzer zur Bezeichnung der ganzen Sammlung gebraucht, nämlich ψαλμοί, von ψάλλειν, dem Schlagen der Saiten, abgeleitet, Tonstücke mit Saitenbegleitung, und ψαλτήριον dann als Sammlung von Liedern mit Saitenspiel. Letzteres heisst sonst נְגִינָה Jes. XXXVIII, 20 cf. Thren. V, 14, was wiederum auch Lied zum Saitenspiel bedeuten kann, cf. Ps. LXXVII, 7. Andere Bezeichnungen sind מַשְׂכִּיל, Ps. XXXII, XLII, LII, LIII, LIV u. ö., d. h. nicht Lehrgedicht, cf. Ps. XLVII, 8, sondern ein kunstvolles Werk der Poesie überhaupt, vgl. شِعْر, Einsicht, dann Poesie, wie auch מִכְתָּם, cf. Ps. XVI, LVI ff., Schrift, dann ein geschriebenes Werk mit dem Nebenbegriff der Kunst bezeichnet. Auch שִׁגָּיוֹן, Ps. VII, 1 und Hab. III, 1, gehört hierher, ein irrendes Gedicht, ein Taumellied nach Ewald, ein Dithyrambus; aber im Syrischen heisst das Wort, indem es an die ältere Bedeutung der Begeisterung anknüpft, einfach Lied.

§ 149.

Inhalt.

Sämtliche Psalmen sind lyrische Gedichte frommer Art, und Ausnahmen finden sich nur scheinbar. Wo weltliche Lieder eingeführt werden wie Ps. XLV, das Hochzeitslied eines Königs, oder das Davidische Gedicht Ps. XVIII, oder auch die Königslieder Ps. II und XX, da sind sie wenigstens unter religiösen Gesichtspunkt gestellt, und so dürfen wir mit Recht sagen, der Psalter will durchweg fromme Lieder geben. Wie die Anordnung und Bearbeitung durch den Musikmeister und die Angabe der Melodie lehrt, sollte er das musikalische Gesangbuch der nachexilischen Zeit sein. Der Inhalt ist daher erbaulich und drückt die menschlichen Verhältnisse in Beziehung zu Gott nach sehr verschiedenen Seiten aus, freilich auch mit den Mängeln der hebräischen Frömmigkeit, dem stolzen Selbstbewusstsein, der Lohnsucht und einer nicht verklärten Feindschaft wider die Gegner. Aber seine religiöse Tiefe war der Grund, weshalb der Psalter in der christlichen Kirche schon im Altertum, noch mehr seit der Reformation so hohe Bedeutung erhielt. Die reformierte Kirche nahm die Psalmen mit der Harmonisierung durch Claude Goudimel, einen hervorragenden Komponisten der niederländischen Schule, in Gebrauch, in der lutherischen dagegen wurden sie meist zu eigenen Liedern umgedichtet, wie denn hier die meisten Kirchenlieder in ihren Bildern und Farben aus dem Psalter entlehnt sind.

Seit Robert Lowth hat man den gesamten Inhalt nach Analogie der griechischen Lyrik in Oden, Hymnen, Elegieen und dergleichen einteilen wollen, aber solche Unterscheidungen passen zu dem orientalischen Charakter der Psalmen recht wenig. Allerdings lassen sich etwa Hymnen und Klagelieder leicht unterscheiden, wollten wir aber alle uns hier überlieferten Dichtungen nach ihren Abarten genau klassificieren, so müssten wir viele Unterabteilungen bilden, ohne zu irgend welcher Übersichtlichkeit zu gelangen. Man thut am besten daran, ganz nach dem Begriff der Lyrik zwei Gruppen zu sondern: das fromme Bewusstsein ist entweder in seinem Verhältnis zu Gott befriedigt, oder aber es befindet sich in innerem Widerspruch und Kampf, und danach haben wir Lieder, welche der Freude, und solche, welche der

Klage Ausdruck leihen; die meisten Psalmen aber sind dann Klagelieder.

§ 150.

Sammlung und Anordnung. (Beischriften.)

Die schwierige Untersuchung über die Sammlung und Anordnung der Psalmen wird einigermassen durch die Beischriften derselben erleichtert. Wir finden Überschriften, welche dann die Art des Liedes, die musikalische Bearbeitung, die Vortragsweise, den Verfasser, die Veranlassung angeben, und Zwischenschriften, besonders das סֶלָה, welches im Cod. Sin. allein in der Zeile mit roter Schrift steht und als Musikzeichen bei einem Ruhepunkt der Gedanken den Einsatz des lauteren Zwischenspiels auf dem begleitenden Instrument andeutet, cf. Saalschütz, Form d. hebr. Poesie, S. 116 ff.; ders., Archäol. I, 285 f.; Ewald, Hebr. Poesie, S. 178; bes. Gesenius, Thesaur. II, p. 956, sodann aber bemerken wir auch Unterschriften am Ende von besonderen Abschnitten des Psalters, z. B. nach Ps. LXXII. Nun muss man sich überzeugen, dass alle diese Beischriften zusammengehören; denn es wäre willkürlich, etwa die Überschriften für alt, die Zwischen- und Unterschriften aber für jünger halten zu wollen. Die älteren jüdischen und christlichen Gelehrten sahen dergleichen Elemente für ursprünglich an, aber schon Theodor von Mopsuestia b. Leont. Byzant., L. III. c. Nestor. et Eutych. n. 15 äusserte Zweifel dagegen, und in neuerer Zeit wurde etwa seit Mitte des 18. Jahrh. von allen einsichtigen Kritikern die Ursprünglichkeit und damit das Alter dieser Beifügungen aufgegeben; cf. Chr. Sonntag, ראשי תלים, h. e. tituli Psalmorum, Silus. 1687; Ol. Celsius, De titulis Psalmor., Holm. 1718; Wilh. Irhof, Conjectan. in Psalmor. titulos, Lugd. Bat. 1728; Calmet, Bibl. Unters. VI, 259 ff.; Vogel, Inscriptiones Psalmor. serius demum additas videri, Hal. 1767; so von Paulus, de Wette, Hitzig, Köster, Ewald, Hupfeld u. a., während andere, wie Eichhorn, Bertholdt und Rosenmüller, einen Mittelweg einschlugen; cf. van den Ham, De Psalmen met historische Opschriften, Utr. 1871. Nur Ps. CII scheint eine ursprüngliche Überschrift zu besitzen; da heisst es: „Lied eines Elenden, wenn er in tiefster Betrübnis seine Klage ausschüttet vor Jahveh"; das hat wohl der Betende selbst geschrieben; aber diese Überschrift ist auch die einzige in ihrer Art.

In neuester Zeit ist nun eine verschiedene Ansicht in Betreff dieser Notizen geltend gemacht worden:

1. a. Zur Unterstützung des hohen Alters derselben beruft man sich auf die Tradition; aber diese ist nachexilisch, verwandt dem unhistorischen Geist der Chronik.

b. Zweitens führt man die Analogie morgenländischer Dichter des Mittelalters an, welche gewöhnlich den Gedichten ihren Namen voranstellen; aber bei den alten Hebräern lässt sich eine solche Sitte nicht zeigen; cf. Habak. III u. § 229; denn die poetischen Stücke der historischen Bücher werden ja nicht vom Verfasser, sondern vom Berichterstatter der Geschichte eingeführt, und dieser nennt uns den Verfasser oder den Sammler der Lieder.

c. Sodann beruft man sich auf die alexandrinische Übersetzung, in der die Beischriften schon vielfach missverstanden sind (Delitzsch); daher sollen sie viel älter sein als diese Version; aber die Alexandriner haben nur die musikalisch-liturgischen Bezeichnungen missverstanden, in Bezug auf Verfasser und Veranlassung finden sich keine Irrtümer, sondern Zusätze, aus denen erhellt, dass auch später noch über dergleichen Vermutungen angestellt wurden.

d. Manche Überschriften stimmen gut zum Inhalt des Gedichtes, aber diese Übereinstimmung lässt sich bei sehr wenigen, vielleicht bei keinem Psalm mit Sicherheit nachweisen; dagegen finden sich viele Elemente, welche die Autorität der Überschriften wankend machen.

2. Daher entstand die Überzeugung, dass die Beischriften später hinzugefügt und ohne Autorität seien.

a. Sie alle, wie sie da überliefert sind als Über-, Unter- und Zwischenschriften, bilden eine Einheit und lassen sich nicht trennen, so dass man sagen könnte, das eine Element sei alt, das andre jünger; darin liegt aber schon ausgesprochen, dass alle diese Beifügungen erst bei der Sammlung des Psalters entstanden, welcher ein musikalisches Gesangbuch und für den liturgischen Zweck bearbeitet ist.

b. Auf die spätere Bearbeitung führt auch das Gleichartige der Überschriften, wenn auch im einzelnen immerhin nach den Partikularsammlungen Differenzen sich finden mögen. Im besonderen führt aber die durchweg ähnliche musikalische Behandlung auf spätere Benutzung beim Gottesdienst.

c. In manchen Überschriften finden sich doppelte Angaben, so Ps. XXX: מִזְמוֹר שִׁיר־חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד, und Ps. LXXXVIII, wo zwei Verfasser genannt werden: „Lied der Söhne Korahs; dem Musikmeister, nach Zithern zu singen; Gedicht Hemans, des Esrahiters.“

d. Es werden ferner demselben Verfasser Lieder beigelegt, die sich doch nach Sprache und Anschauung bedeutend unterscheiden, so dass sie offenbar um Jahrhunderte aus einander fallen; z. B. soll Ps. CXXXIX trotz der chaldäisch gefärbten Sprache von David herrühren.

e. Manche Sätze in den Überschriften sind aus den Büchern Samuelis entlehnt; so Ps. LVI aus I. Sam. XXI, 11 ff., Ps. LVII aus I. Sam. XXII, 1, auch die von Ps. LI ff. und von XXXIV u. CXLII. Da nun die Bücher Samuelis lange nach David geschrieben sind, so können die Überschriften nicht von diesem Könige verfasst sein.

f. Sehr viele Elemente der Überschriften erklären sich nur aus dem Berichte des Chronisten vom Davidischen Kultus, I. Chron. XV u. XVI. Alle diese hier gegebenen Bestimmungen sind nun jedoch wahrscheinlich nachexilisch, aber vom Chronisten durch Zurückführung in Davids Zeit geheiligt.

g. Wären die Angaben der Überschriften richtig, wonach ausser Ps. XC sämtliche bestimmten Verfassern beigelegte Psalmen auf die Davidisch-Salomonische Zeit geführt werden, so wäre nach dem Resultat der Kritik der andern Bücher der Psalter das älteste Werk. Nach ihrem inneren Charakter sind aber die Psalmen keineswegs so sehr alt; die frühesten zeigen die Sprache des 8. und 7. Jahrh., die meisten eine spätere. Bei manchen Liedern lässt sich noch bemerken, wie die Überschrift auf Missverständnis beruht. So bezog man Ps. XXX mit Rücksicht auf v. 8 auf die Tempelweihe, mit der er gar nichts zu thun hat, auf dieselbe dann aber auch, durch v. 1 veranlasst, den CXXVII. Psalm. Endlich aber lässt sich, obgleich selten, noch darthun, auf welche Verhältnisse die Psalmen gehen.

Aus diesen und ähnlichen Gründen haben die meisten neueren Kritiker alle Beischriften als spätere Zusätze betrachtet, und demnach sind bei der historischen Untersuchung die Lieder auch ohne Überschrift zu behandeln. Dadurch wird der Psalter allerdings zum schwierigsten Buch des alten Testamentes; denn kein

Gedicht wird ohne Kenntnis seiner Veranlassung genau verstanden; die der meisten Psalmen aber ist dunkel.

§ 151.

Zusammenstellung der Lieder zu grösseren Gruppen.

Durch äusserliche Zeichen, durch Unterschriften, unterscheiden sich fünf Bücher im Psalter, jedes Buch schliessend mit einer solchen in verschiedener Form.

1. Die erste Masse reicht von Ps. I—Ps. XLI und gibt als Verfasser, wenige namenlose Gedichte ausgenommen, nur David an.

2. Die zweite Masse bilden die Pss. XLII—LXXII; als Verfasser sind hier ausser David und Salomo, Ps. LXXII, auch Sänger der Davidischen Zeit genannt, die Korachiten und Assaph.

3. Die dritte Sammlung, Ps. LXXIII—LXXXIX, hat ebenfalls einen gemischten Charakter; wenige Lieder sind von David selbst, die meisten werden Sängern seiner Zeit beigelegt.

4. Die vierte Gruppe, Ps. XC—CVI, beginnt mit einem Psalm Moses und fügt andere hinzu.

5. In der fünften Abteilung, Ps. CVII—CL, folgen noch einige Davidische Psalmen, die meisten aber sind anonym.

Die Unterschriften unter diesen einzelnen Massen führen auf ein successives Entstehen des Ganzen. Der Sammler des ersten Buches wollte offenbar nur Davidische Lieder geben; die anonymen Psalmen I, II, X und XXXIII bezeichnete er nicht als Davidisch, wahrscheinlich weil er den I. Psalm als Einleitung der Sammlung auffasste, den II. aber als ein Gedicht über einen König, nicht von einem solchen, den X. als Fortsetzung des IX., was er in der That ist, und den XXXIII. Ps., ... man weiss nicht recht, weshalb da jede Überschrift fehlt.

Viel schwieriger ist die Komposition des zweiten und dritten Buches zu erklären; denn hier herrscht eine gewisse Unordnung in Ansehung der Verfasser. Nämlich Ps. XLII—L und Ps. LXXIII—LXXXIX ausser Ps. LXXXVI werden auf Sänger der Davidischen Zeit zurückgeführt, auf die Korachiten, auf Assaph, Ethan und Heman; der LXXII., dem Salomo beigelegt, ist später angehängt; dazwischen aber stehen Davidische Lieder, und es fragt sich daher, wie diese Unordnung zu erklären sei. Man hat zur Erklärung derselben zwei Hypothesen gebildet. Zunächst nimmt

man an, die Pss. I—LXXXIX haben ursprünglich zwei Sammlungen ausgemacht, und in jeder seien zuerst die Lieder Davids, dann diejenigen der Sänger aufgeführt, also I—XLI die von David herrührenden, dann XLII—L die der Sänger, und das sei die älteste Sammlung gewesen, hierauf aber habe man eine zweite veranstaltet, zuerst wieder aus Liedern Davids bestehend, Ps. LI—LXXI, mit einem Liede Salomos, LXXII, und den Gedichten der Sänger, LXXIII—LXXXIX, als Anhang; freilich stösst man dabei auf Inkonsequenzen, da Ps. LXVI, LXVII und LXXXVI nicht in diese Reihe passen, und das erklärt man dann durch Zufall; so Hitzig. Aber diese Hypothese ist nicht stichhaltig; denn die erste Sammlung wird deutlich mit Ps. XLI abgeschlossen und enthält allein die Reste der älteren Lieder, die folgenden Gruppen dagegen scheinen hervorgegangen zu sein aus besonderen kleineren Kollektionen, aus Liedern der korachitischen Sänger, aus Nachträgen Davidischer Poesieen, wiederum aus Nachträgen korachitischer Dichtungen, überhaupt aber scheinen die zweite und dritte Sammlung in gegenwärtiger Gestalt gleichzeitig entstanden zu sein. Das ist auch Ewalds Ansicht, der aber weiter geht. Im zweiten und dritten Buch findet sich nämlich ein Unterschied in den Gottesnamen; während Gott im ersten Buch, Ps. I—XLI, wie dann wieder Ps. XC—CL in der gewöhnlichen hebräischen Weise יְהוָה und אֱלֹהִים, wo יְהוָה nicht stehen darf, genannt wird, so heisst Gott Ps. XLII—LXXXIII auch da אֱלֹהִים, wo man יְהוָה erwartet, obgleich letzteres nicht ganz ausgeschlossen ist; nur Ps. LXXXIV —LXXXIX herrscht das andere Verhältnis. Da leitet nun Ewald diesen Unterschied im Gebrauch der Gottesnamen vom Sammler her, der dieselben nach seiner Ansicht geändert, nur in Ps. LXXXIV —LXXXIX beibehalten habe, und er lässt demnach das zweite und dritte Buch von demselben Sammler zusammengestellt sein, weil eben die Redaktion durch beide hindurchgehe. Aber es ist doch sehr fraglich, ob diese Differenz vom Sammler geschaffen, oder nicht vielmehr bereits vom Verfasser herrühre. In der nachexilischen Zeit nämlich erkannte man, und wahrscheinlich schon im 5. Jahrh., dass der eine wahre Gott eigentlich keinen Eigennamen führen könne, da Eigennamen ja Individuen derselben Gattung unterscheiden. Als die Alexandriner im Anfang des 3. Jahrh. den Pentateuch übersetzten, war es stehende Sitte, den Namen Jahveh zu vermeiden, und die Juden lasen אֲדֹנָי oder אֱלֹהִים, wenn

אֲדֹנָי dabei stand. Nun finden wir diesen Namen Gottes besonders in Schriften gemieden, die einen philosophischen Anstrich haben, im Buch Hiob z. B. steht יְהֹוָה nur im Prolog und Epilog, im Gedichte selbst dagegen אֱלֹהִים, ebenso im Koheleth und in ähnlichen Werken, und so brauchen auch Psalmisten den allgemeinen Gottesnamen, cf. Ps. XLV, besonders wenn sie Gott im Verhältnis zur Gemeinde darstellen. Daher dürfte für die Einheit der beiden Sammlungen aus dieser Erscheinung wenig zu folgern sein; aber die ganze Manier macht es deutlich, dass sie in derselben Zeit entstanden sind.

Das vierte und fünfte Buch sind dem Umfange nach sehr ungleich; merkwürdigerweise aber sind Ps. CVI und CVII so nahe verwandt, als ob sie von demselben Verfasser stammen; sie können daher auch nicht der Zeit nach sehr weit aus einander fallen, ja, einige Kritiker, z. B. Ewald, haben sie für gleichzeitig gehalten und die Reihe Ps. XC—CL nur als getrennt angenommen, um nach Analogie der fünf Bücher des Gesetzes auch hier fünf Sammlungen zu haben.

§ 152.

Wann sind die Lieder gesammelt?

Bei der Frage, wann die Lieder gesammelt seien, muss man die Bearbeitung des ganzen Psalmenbuches und die wahrscheinlich vorangegangene Zusammenstellung der einzelnen Gruppen unterscheiden. So konnten Ps. I—XLI schon gesammelt sein, ohne dass die Kollektion die gegenwärtige musikalisch-liturgische Bearbeitung erfahren hatte, und ebenso die Lieder der Korachiten. Diese musikalisch-liturgische Behandlung müssen wir daher für die Zusammenstellung des Ganzen als wahrscheinlich reservieren.

Es findet sich keine Überlieferung von der Sammlung der Psalmen. Movers schloss, cf. De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae etc. indole et origine, 1837, p. 49, aus dem Bericht des zweiten Buchs der Makkabäer, dass die erste Masse der Psalmen wahrscheinlich vor Nehemia zusammengetragen sei, aber jenes Werk ist eine unzuverlässige Quelle. Nach inneren Gründen kann das Buch schwerlich vor Esra und Nehemia gesammelt sein; denn der XIV. Psalm weist in seinem Schluss deutlich auf das Exil, der XXIV. auf die Hoffnung der Wiederherstellung des Tempels

und ist wahrscheinlich vom Verfasser des zweiten Teils des Jesaja gedichtet, Psalm IX und X, alphabetisch geordnet, erinnern an die traurigen Zeiten nach dem Exil, und ebenso findet sich bei Ps. XXV die alphabetische Anordnung der Verse, die nicht alt ist. Im allgemeinen haben wir also Zeichen genug dafür, dass das Buch etwa zur Zeit Esras, aber nicht früher zusammengestellt wurde; freilich kann es dabei Lieder enthalten, die weit älter sind. — Das zweite und dritte Buch dagegen wird erst in einer späteren Periode gesammelt sein; höchstens lassen sich darin einige wenige ältere Gedichte ausscheiden, die man als Nachtrag einschob; die grössere Menge fällt in die nachexilische Zeit und reicht bis in den Anfang des 3. Jahrh. Viele Psalmen sind offenbar unter den Diadochen gedichtet, besonders von den korachitischen, und danach würden also das zweite und dritte Buch in den ersten Decennien des 3. Jahrh. entstanden sein. — Das vierte Buch war bereits gesammelt, als der Chronist schrieb, denn dieser gibt I. Chron. XVI, 7—30 u. 36 auch die den Schluss des vierten Buches bildende Doxologie als Teil des CVI. Psalms. Diese Instanz lässt sich schwerlich wegschaffen, obgleich man sich grosse Mühe gegeben hat, einen makkabäischen Psalm zu erhalten. Man muss eben anerkennen, als in der Mitte des 3. Jahrh. die Bücher der Chronik abgefasst wurden, waren die Psalmen bis N. CVI gesammelt; wenn nun Ps. CVII—CL gleichzeitig mit dem ihnen voraufgehenden Teil zusammengetragen wären, wie Ewald behauptet, so würde dieser Umstand beweisen, dass der ganze Psalter zur Zeit des Chronisten vollendet war. Es ist aber doch zweifelhaft, ob das vierte und fünfte Buch gleichzeitig entstanden; sicher bleibt nur, dass die Sammlung um die Mitte des 3. Jahrh. bis Ps. CVI fortgeschritten war, während sich für die Zeit des letzten Teils kein bestimmter Anhalt gewinnen lässt. Dr. C. Ehrt, Abfassungszeit der Psalmen, Leipz. 1869, stimmt in die Feststellung Ewalds ein, will aber auch das fünfte Buch genauer als zur Zeit des Chronisten zusammengesetzt darthun und benutzt dazu einige Stellen. Ps. CXXXII, 8—10 ist frei verwertet II. Chron. VI, 41 u. 42, und Ps. CXXX, 2 im 40. v. dess. Kap.; die Priorität ist auf Seiten der Psalmen, mithin gab es diese Stufenlieder schon, als die Chronik geschrieben wurde. Nimmt man aber an, dass diese beim Wallfahrtszug nach Jerusalem gesungenen Dichtungen, ehe sie dem Psalmbuch einverleibt wurden, bereits als Sammlung für sich exi-

stierten, so führt Ehrts Beweis wohl auf das Vorhandensein der Stufenlieder zur Zeit des Chronisten, aber nicht auf das des fünften Buches.

§ 153.

Die Angaben der Überschriften in Ansehung der Verfasser und der Veranlassung der Psalmen.

In den Überschriften werden die Namen der Verfasser mit ל angegeben, cf. Hab. III, 1. Später hat man dies ל verschieden gedeutet. Von der Voraussetzung ausgehend, David habe alle Psalmen gedichtet, erklärte man es durch „über" oder „in der Art und Weise von"; so schon der Talmud, dann die Kirchenväter, Chrysostomus, Augustinus u. a., ein rein dogmatisches Vorurteil; denn da nach populärer Weise, cf. I. Chron. XVI, anonyme Psalmen David beigelegt, ebenso II. Chron. XXIII, 18; XXIX, 30 und auch im neuen Testament Psalmen auf diesen König zurückgeführt werden, so entstand die Meinung, er habe alle Psalmen geschrieben, andre nur in der Weise Davids oder David selbst in der Weise anderer Gedichte. Ebenso unhaltbar ist die Angabe der Talmudisten, dass die anonymen Psalmen dem letztgenannten Psalmisten gehören; denn wem gehört dann Ps. I und II? und ferner dürfte ja alsdann David im ersten Buche nur einmal genannt werden. Es beruht jene Voraussetzung lediglich auf willkürlicher Kombination der späteren Juden.

Es werden uns ausser Mose nur Verfasser aus dem Davidisch-Salomonischen Zeitalter angegeben, also wäre der Psalter das älteste Buch im alten Testament. Genannt werden nämlich:

1. Mose als Autor des XC. Psalms; die Talmudisten legen ihm noch die zehn folgenden als anonym bei; aber Ps. XC ist kein altertümliches Produkt hebräischer Lyrik, sondern gehört zu den späteren Liedern;

2. David als Verfasser von 73 Psalmen oder von 71, wozu die Alexandriner noch andere gesellen, so Ps. XXXIII, XLIII, XCI, XCIV—XCIX, CIV, ältere Gelehrte überhaupt die anonymen Gedichte, den II. nach Act. Ap. IV, 25, den XCV. nach ep. ad Hebr. IV, 7, mit der Tendenz, ihm möglichst viele Lieder beizulegen. Aber diese Dichtungen gehören nach Zeit und Hintergrund verschiedenen Perioden an, und es fragt sich, da die Überschriften

keine Autorität haben, was dem David davon zuzusprechen sei. Neuere Kritiker, welche jene Autorität doch noch nicht ganz vergessen können, schreiben ihm bald 8, bald 10, bald 14 (Hitzig), andre aber gar keinen Psalm in unserer Sammlung zu (Olshausen, Hupfeld, Lengerke). Es musste ja mit einem Psalm der Anfang gemacht werden, und das sollte der XVIII. sein, aber Olshausen zeigte, dass dieser ganz und gar keine subjektive Darstellung, sondern eine spätere Reflexion gibt, welche der Dichter dem David nur in den Mund legt.

3. Assaph ist der Verfasser von Ps. L und LXXIII—LXXXIII; er gilt wegen des L. und LXXIII. Ps. als Meister des Lehrgedichts und soll offenbar derselbe sein, den der Chronist als levitischen Gesangmeister Davids einführt, cf. I. Chron. VI, 24; XV, 17; XVI, 5; II. Chron. XXIX, 30. Die Lieder können allerdings von einem levitischen Sänger namens Assaph, aber schwerlich von einem Zeitgenossen Davids herrühren.

4. Der Sängerfamilie der Korachiten werden mehrere der schönsten Lieder zugeschrieben; es sind ihrer elf, nämlich Ps. XLII—XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII; Ps. LXXXVIII hat zwei Überschriften, מִזְמוֹר לִבְנֵי־קֹרַח · · · · · מַשְׂכִּיל לְהֵימָן. Diese Korachiten bildeten nach I. Chron. VI, 22; IX, 19 cf. XXVI, 1 bereits zur Zeit Davids eine berühmte Sängerfamilie, erhielten sich aber auch nach dem Exil, und die Psalmen, die unter ihrem Namen gehen, sind sämtlich nachexilisch.

5. Heman ist der Verfasser von Ps. LXXXVIII neben der andern Angabe; auch er wird als Davidischer Sänger erwähnt I. Chron. XV, 17, 19.

6. Ethan, gleichfalls ein Sänger Davids, I. Chron. XV, 17, 19, soll Ps. LXXXIX verfasst haben; beide, Heman und Ethan, werden I. Reg. V, 11 als weise Männer vor Salomo genannt; in den Psalmen sind beide Esrachiter, nach der Chronik levitische Sänger, cf. I. Chron. VI, 18 und 29, und in letzterem Sinne ist auch die Überschrift zu verstehen.

7. Salomo soll Ps. LXXII und CXXVII geschrieben haben: sonderbar! I. Reg. V, 12 werden ihm doch dreitausend Sprüche und tausend und fünf Lieder beigelegt. Beide Psalmen, die in unserer Sammlung seinen Namen tragen, gehören einer späteren Zeit an, und Ps. LXXII ist wahrscheinlich auf Ptolemäus II. gedichtet.

Die Alexandriner nennen auch Propheten als Verfasser, z. B. Jeremia, Ezechiel, Haggai. Zacharja, woraus man ersieht, dass Vermutungen über den Ursprung der Psalmen auch später noch aufgestellt wurden.

Die Veranlassung ist nur bei den Pss. III, VII, XVIII, XXX, XXXIV, LI, LII, LIV, LVI, LVII, LIX, LX, LXIII, dann erst wieder bei Ps. CXLII angegeben und in der zweiten Sammlung aus den Büchern Samuelis entlehnt.

Da nun alle diese Angaben über die Lieder nach einem bestimmten, vorgefassten System gemacht sind, die ihnen zugrunde liegende Anschauung unhistorisch ist, so ist es Aufgabe der Kritik, das Zeitalter der Psalmen und womöglich die Veranlassung unabhängig von allen traditionellen Beifügungen zu bestimmen, und das ist sehr schwer; eine Lösung ist da nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Aber ein lyrisches Werk versteht man nicht vollkommen, wenn man seine Veranlassung nicht kennt; es wird dann nur abstrakt und nicht konkret verstanden; wir erkennen dann nur die allgemeinen religiösen Gedanken, und daher ist die Auslegung der Psalmen die schwierigste Aufgabe der alttestamentlichen Exegese. Sie hat nach negativer Seite die falschen Meinungen zu zerstören, welche durch die jüdische und altchristliche Schule in Umlauf kamen, und sie hat positiv nachzuweisen, wann das einzelne Gedicht entstanden ist; in letzterem Punkte aber hat man sich namentlich oft vergriffen.

§ 154.

Über das Zeitalter.

Über das Zeitalter der Psalmen finden sich ganz entgegengesetzte Ansichten; denn erstens ist schon der terminus a quo, das Zeitalter der ältesten uns erhaltenen Lieder, zweifelhaft. Jedenfalls sind dieselben im ersten Buche der Psalmen zu suchen, aber wie viele davon, wenn es unter Nehemia gesammelt wurde, dem ersten Tempel, wie viele der nachexilischen Zeit angehören, das ist sehr streitig, und von den nachexilischen Psalmen ist dann wiederum das Zeitalter der einzelnen höchst schwierig zu bestimmen. David wird gewöhnlich als Dichter der Klagelieder eingeführt, aber fast immer ohne Erfolg. Die Verfasser verraten sich oft als Männer, die in ärmlichen Verhältnissen leben, cf. Ps. XVII, oder im Tempel

wohnen, d. h. Priester und levitische Sänger sind, aber kein Psalm geht in seiner Form, Sprache und Anschauung hinauf über die uns bekannte Anfangsperiode der Litteratur, das 8. Jahrh. Es genügt indessen auch, wenn wir nur eine gewisse Anzahl von Liedern als vorexilisch nachweisen können.

Sodann aber ist der terminus ad quem zu bestimmen. Nun gibt es viele Psalmen, die wie XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXX, LXXXIII u. a. über Entweihung oder Verbrennung des Heiligtums klagen oder von unglücklichen Kriegen reden wie Ps. LX und CX, ein Fragment ohne Schluss. Es sind also Lieder vorhanden, welche auf Verhältnisse der makkabäischen Zeit sich beziehen können. Das bemerkte zuerst Calvin, dann Rüdinger, Joh. Dav. Michaelis, der jedoch die makkabäischen Verhältnisse geweissagt fand, Herm. v. d. Hardt, Venema, Dathe, Rosenmüller, Paulus, E. G. Bengel und Bertholdt, bis endlich Hitzig, Caesar v. Lengerke und Olshausen einen sehr bedeutenden Teil der Psalmen als makkabäisch glaubten bezeichnen zu müssen. Schon im zweiten und dritten Buch wurden viele Gedichte auf diese Zeit bezogen, besonders auf die Kriege des Judas; Hitzig ging sogar bis auf Alexander Jannäus, 105—79, herab und legte in dessen Zeit Ps. II, der jedoch schwerlich ein jüngeres Werk ist. — Gegen diese Ansicht traten nun andere Gelehrte auf, besonders Gesenius in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1816, No. 81, S. 643, und das gab Anstoss dazu, dass de Wette und Rosenmüller ihre makkabäischen Psalmen zurückzogen. Er sagte, sind die in Betracht genommenen Psalmen wirklich makkabäisch, so lassen sich die Überschriften ganz und gar nicht erklären; der Kanon ist schon früher gesammelt und wurde im Zeitalter der Makkabäer abgeschlossen; auch haben die alexandrinischen Übersetzer die Beifügungen bereits missverstanden, und daher müssen letztere samt den Liedern älteren Ursprungs sein. Dazu fügte man I. Chron. XVI, 36 im Vergleich mit dem Schluss des CVI. Psalms und andre Stellen und suchte ferner namentlich zu zeigen, dass die Übelstände, welche die Psalmen beklagen, auch früher schon eingetreten sein können. Wir haben ja vom Zeitalter des Nehemia bis zu den Tagen der Makkabäer keine Geschichte des jüdischen Volkes, und doch wird in diesen Jahrhunderten so manches sich ereignet haben, wie schon die zahlreichen Kriege zwischen Persien und Ägypten, Persien und Phönizien, Ägypten und Phönizien erwarten lassen, die doch

Palästina teilweis zu ihrem Schauplatz hatten. Dr. Ehrt hat die Psalmen mit grossem Fleiss dem Inhalte nach analysiert und zu zeigen gesucht, dass die Beziehung auf makkabäische Zeitverhältnisse nicht notwendig ist. Es gibt weder so junge, noch so alte Psalmen als manche Kritiker gern annehmen möchten, vielmehr reicht die Litteratur dieser Art lyrischer Dichtung vom 8. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.

§ 155.

Kommentare.

Das Psalmen-Targum, wie es uns überliefert ist, um vieles jünger als die Peschito, hat Friedr. Bäthgen historisch-kritisch untersucht; cf. dessen Untersuchungen üb. d. Psalmen nach der Peschito, 1878; Der textkritische Wert der alten Überss. z. d. Ps., Jahrbb. f. prot. Theol., 1882, S. 405 ff., 593 ff., vgl. Stud. u. Krit., 1880, S. 751 ff. Die bedeutendste Leistung der patristischen Zeit ist des Hieronymus 405 aus dem Grundtext übersetzter Psalter iuxta Hebraeos. Athanasius schrieb πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν, und etwa gleichzeitig verfasste Hilarius Pictaviensis seinen Tractatus super Psalmos. Von des Chrysostomus Psalmenkommentar besitzen wir noch die in Predigtform abgefasste Auslegung von etwa 60 Liedern; Augustins Enarrationes in Psalmos finden sich im IV. Bd. der Benedikt. Ausg.; aus ihnen schöpfte Cassiodor für seine Expositiones in omnes Psalmos. Der hier überall noch herrschende Mangel an sprachlichem Verständnis des Grundtextes, die Vorliebe für das Allegorisieren, die Sucht, Weissagungen zu entdecken, das unmethodische und unhistorische Verfahren klebt auch der mittelalterlichen kirchlichen Auslegung der Psalmen an, und die jüdischen Kommentare eines Saadia ha-Gaon und Raschi, selbst eines Aben Esra und David Kimchi, zu schweigen von denen des Joel Schoëb, Saloniki 1569, und Mose Alschech, Venedig 1601, haben wesentlich nur Interesse für die Geschichte der Auslegung; durchaus mystisch gehalten ist der Kommentar von Obadja Sforno, dem Lehrer Reuchlins. Im Zeitalter der Reformation zeichnet sich Aretius Felinus (d. i. Mart. Butzer), Psalmorum ll. V ad Ebr. veritatem versi et familiari explanat. elucidati, Argent. 1526, durch scharfsinniges Urteil aus; zu erwähnen sind auch M. Ant. Flaminii in libr. Pss. brevis ex-

planatio, Ven. 1548; Fr. Vatabli Annotatt. in Pss. (in Bibl. R. Stephan., Par. 1557), subjunctis Hug. Grotii notis, quibus observationes adspersit G. J. L. Vogel, Hal. 1767, und Esromi Rudingeri Libri Psalmor. paraphras. Lat., 1580. 81, V Voll. quart. In der nachreformatorischen Zeit ist der erste bedeutende Kommentar derjenige des Martin Geier, Comment. in Pss. Dav., Dresd. 1668, 2 Voll. 4°; 1709 fol.; Joh. Heinr. Michaelis fasst in seinen Adnotationes uberiores in Hagiographa die Psalmenauslegung von 1600—1750 zusammen. Ein Gnomon zu den Psalmen schrieb Burk, 1760, Herm. Venema behandelte sie in 6 Bdn. quart., 1762—1767, Chr. A. Crusius in seinen seit 1764 erschienenen Hypomnemata, Rosenmüller in den Scholien, 3 Voll., Lips. 1798, 2. Aufl. 1821 f. Auch J. Chr. Döderlein gab Scholia in libr. vet. test. poeticos, Job., Pss. et tres Salomon., Hal. 1779, 4°. Eine kritische Bearbeitung versuchte H. E. G. Paulus in der Philol. Clavis üb. d. Psalmen, Jena 1791, 2. Ausg. Heidelbg. 1815. Die neuere Auslegung beginnt mit dem epochemachenden Psalmenkommentar de Wettes, Hdlbg. 1811, 4. Aufl. 1836, von Gust. Baur herausgeg. 1856. Es folgten ausser J. B. Köhlers Krit. Anmerkgg. üb. d. Psalmen in Eichhorns Repert. III, 1 ff., IV, 96 ff. u. s. f., G. Ph. Chr. Kaiser, Zusammenhäng. hist. Erklärung der fünf Psalmenbb. als National-Gesangbuch auf die Zeit von David bis zu Simon d. Makk., Nürnberg 1827; L. Clauss, Beiträge z. Krit. u. Exegese d. Pss., 1831; Stier, Siebzig ausgew. Psalmen, nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt, 1834, 36, 2 Tle.; Ferd. Hitzig, Die Psalmen, historisch u. kritisch, n. Übers., Heidelbg. 1835, 36, 2 Bde.; neue Ausarbeitung, Leipz. 1863—65, 2 Bde.; Ewald, Poetische Bücher d. A. B., II, 1835; Krahmer, metr. Übersetz. m. Erklär., 1837; Köster, Übers., 1837; Hengstenberg, Kommentar, 1842 ff.; Tholuck, Übersetz. u. Auslegung für Geistliche u. Laien, 1843, 2. Aufl. 1873; dann die Kommentare von Caesar v. Lengerke, Königsbg. 1847, 2 Bde.; von Olshausen, Leipz. 1853, im exeget. Handb.; von Delitzsch, Leipz. 1859 f., 2 Bde., 4. Aufl. 1883, 84; von Hupfeld, Gotha 1855, 4 Bde., 2 Aufl. das. 1867—71; von Kamphausen in Bunsens Bibelwerk; von Vaihinger, 1845, 2. Aufl. Stuttg. 1856; von Hammer, Leipz. 1861; von C. B. Moll in Langes Bibelwerk, 1869—71, 2. Aufl. 1884. In England erschien ein Psalmenkommentar von J. J. Stewart Perowne, 1873 f.; in Holland gab Joh. Dyserinck Einleit., Übers. u. Bemerk. zu den Pss., 1877, und dann 1878 Kritische Scholien bij de Vertaling van

het boek der Psalmen; ihn übertrifft in konjekturalkritischer Richtung Grätz im Krit. Komm. z. d. Psalmen, 1882 f., 2 Bde.; besser ist Ed. Reuss, Poésie lyrique, 1879. 5. Tl. des bibl. Gesamtkommentars. Vgl. Stade, Ztschr. 1882, S. 166. Der beste Kommentar ist immer noch der von Hupfeld.

Das Buch Hiob.

§ 156.

Der Inhalt.

Das Buch Hiob ist das grösste Kunstwerk des alten Testamentes, die umfassendste einheitliche, in sich abgerundete Bearbeitung eines religiösen Themas, und die architektonische Schönheit des Ganzen tritt noch deutlicher hervor, wenn man die späteren Anbauten entfernt und dadurch das ursprüngliche Werk wiederherstellt.

Die Darstellung besteht aus drei ungleichen Massen. Die ersten beiden Kapitel enthalten eine erzählende Einleitung, in welcher der Leser mit der Veranlassung zu Hiobs Leiden bekannt gemacht wird, die folgenden Teile, III, 1—XLII, 6, geben lyrisch gestaltete Wechselreden zwischen Hiob und seinen Freunden, zuletzt das entscheidende Urteil Gottes, und daran schliesst sich der Epilog, eine ausleitende Erzählung in Prosa.

Hiob, אִיּוֹב, d. i. der Angefeindete, der Held des Buches, ist ein reicher und frommer Nomadenfürst in Uz, עוּץ, d. i. Ausitis, zwischen Idumäa und dem Euphrat gelegen. Bei einer Versammlung der Engel vor Jahveh weiss der Satan die Frömmigkeit Hiobs zu verdächtigen und erhält die Erlaubnis, ihn durch Leiden auf die Probe zu stellen. An einem Tage verliert nun Hiob Reichtum und Kinder durch den Satan, bleibt aber standhaft, c. I. Damit

nicht zufrieden, empfängt der Satan infolge einer weiteren Verdächtigung die Vollmacht, Hiob persönlich mit Leiden heimzusuchen, und schlägt ihn mit dem schwarzen Aussatz, einer schmerzhaften, fast unheilbaren Krankheit. Hiob behält auch in dieser Drangsal seine Fassung und lässt sich auch durch die leichtfertigen Reden seiner Frau nicht zur Gottlosigkeit verleiten. Da erscheinen drei Nachbarn, Eliphas, Bildad und Zophar, um ihn zu beklagen und zu trösten. Nach siebentägigem Schweigen bricht der Geplagte endlich in Verzweiflung aus, c. II.

Nun beginnt die dichterische Rede, deren erste Masse die capp. III—XXXI umfasst. Hiob verflucht den Tag seiner Geburt und sein ganzes Dasein und wirft Gott vor, dass er ihn ohne Grund quäle. Das veranlasst die Freunde Hiobs, aus Tröstern zugleich Ankläger zu werden und die Sache Gottes zu vertreten. So entspinnt sich ein dreifacher Redecyklus, jeder durch Eliphas eröffnet; in allen dreien antwortet Hiob auf jede besondere Rede seiner Nachbarn, nur der dritte Cyklus ist wahrscheinlich durch unrichtige Bearbeitung in Verwirrung geraten; da treten nur Eliphas und Bildad auf, Zophar schweigt, und Hiob richtet seine letzte Rede an alle drei. Diese vertreten die gewöhnliche Ansicht von der Vergeltung des Guten und Bösen, Hiob dagegen behauptet, es gebe auch ein unschuldiges Leiden, und der Leser ist durch die Einleitung in den Stand gesetzt, seine Meinung als die richtige zu erkennen. Diese einfache Gedankenverbindung wird nun aber in sehr mannigfacher lyrisch schöner Darstellung durchgeführt. Die Gegner Hiobs treten im ersten Gange, c. IV—XIV, noch mässiger auf, trösten vorherrschend und klagen nur versteckt an; alle drei schliessen nicht mit Drohungen, sondern mit gütlichem Zureden, da ja das Leiden, weil Hiob fromm sei, bald vorübergehen werde. Als nun jedoch Hiob seine Meinung festhält und Gott vorwirft, dass er es oft den Frevlern gut gehen lasse, treten sie als Ankläger auf und schliessen nicht mehr mit freundlichen Ermahnungen zur Einkehr und Busse, sondern mit Ankündigungen härterer Strafen. Im dritten Cyklus, cap. XX Iff., erwartet man nun ein noch heftigeres Kampfspiel; denn Eliphas erhebt in c. XXII eine ganze Reihe unerwiesener Vorwürfe wider Hiob, aber diese scharfe Polemik wird nicht fortgesetzt; schon der zweite Gegner, Bildad, ergeht sich c. XXVI nur in kurzer, allgemeiner Rüge, und Zophar schweigt gänzlich, sei es, dass dieser Erfolg

vom Dichter beabsichtigt war, wozu dann freilich die Rede des Eliphas nicht recht passt, sei es, dass wir den dritten Gang nicht mehr vollständig kennen; denn XXVII, 7—28 sind fremdartige Elemente eingeschaltet: Hiob beginnt plötzlich ganz wie seine Nachbarn zu sprechen. Man hat dies Stück dem Zophar beilegen wollen, aber das geht nicht an, und in cap. XXVIII verlässt ja überdies der Verfasser die ganze Situation und schildert die göttliche Weisheit als unbegreifbar. Das kann überall stehen, nur hier nicht. Freilich sagen einige Pseudokritiker, Hiob müsse zurücknehmen, was er gegen Gott vorbrachte, gerade dies sei schön, aber er hat ja nichts zurückzunehmen; denn Gott selbst gibt ihm Recht. Es ist vielmehr XXVII, 6 mit XXIX, 1 zu verbinden. Ebenso findet sich gegen Ende des XXXI. cap. eine Störung, indem das Kapitel nicht richtig abschliesst, da ein früher vergessener Vers hier nachgetragen ist.

Nun folgt eine zweite Masse, XXXII—XXXVII. Nach der Herausforderung Hiobs zu Ende cap. XXXI erwartet man die Erscheinung des Richters, d. i. Gottes, doch man wird getäuscht. Es tritt ein vierter Gegner auf, ein Jüngling, der die Reden der andern bereits gehört hat, und dieser wirft sich zum Schiedsrichter auf. Weshalb? Weil der Verfasser dieser Einschaltung den Streit Hiobs mit seinen Nachbarn nicht durch eine Theophanie beseitigt sehen, sondern vom menschlichen Standpunkt aus wirklich entschieden wissen wollte. Elihu entwickelt daher in vier Reden, von denen keine beantwortet wird, seine Ansicht, indem er zuletzt darauf hinweist, dass es unmöglich sei, Gott zu schauen; der Glaube bilde das Teil des Menschen.

Nach dieser fremdartigen Episode knüpft c. XXXVIII an XXXI an. Gott erscheint im Gewittersturm und legt Hiob in der ersten Rede. c. XXXVIII f., eine Reihe unbeantwortlicher Fragen über die Schöpfung der Welt und die Einrichtungen in der Natur vor, worauf Hiob sein Unvermögen bekennt, dem Herrn Rede zu stehen. In einer zweiten kürzeren Rede stellt Gott eine neue Reihe von Fragen über die unbegreiflichen Wunder der Weltregierung, kürzer, da hier auf so viele Einzelheiten wie bei der Naturseite nicht einzugehen war. Diese Kürze fand nun aber ein späterer Bearbeiter unangemessen; doch selbst nicht imstande, die welthistorische Seite weiter auszufüllen, fügte er die Schilderungen zweier Tiere, des Nilpferdes und des Krokodils, hinzu, die hier

gar nicht in den Zusammenhang passen. Es that dies der Verfasser von c. XXVIII, der ja auch dort Digressionen machte (Ewald), c. XL und XLI. Darauf legt Hiob ein demütiges Bekenntnis seiner Ohnmacht und seines Mangels an Wissen ab.

Dann folgt XLII, 7—17 das Resultat, der Ausgang der Sache. Gott tadelt die Gegner wegen ihrer unverständigen Reden, erteilt Hiob das Lob, weiser gesprochen zu haben, und entschädigt ihn mit doppeltem Ersatz für allen Verlust.

Das Ganze ist weder ein Epos, wenn auch eine erzählende Veranlassung gegeben ist, noch ein Drama, obgleich redende Personen auftreten und ein Wechsel der Scenen vorliegt, sondern es ist ein religiöses Lehrgedicht mit Wechselreden und einer göttlichen Entscheidung am Schluss.

§ 157.

Standpunkt und Tendenz.

Das Buch Hiob ist, was den Standpunkt der Gottesidee anlangt, ein höchst merwürdiges Werk. Es geht nämlich nicht von der theokratischen Weltanschauung aus, sondern stellt sich auf den Boden eines allgemeinen Monotheismus, wie er durch die Berührung mit persischen Religionsvorstellungen bei den Juden allmählich gewonnen wurde. Den Anlauf zu einer solchen Erhebung, jedoch noch theokratisch gefärbt, nimmt bereits der zweite Teil des Jesaja, und das Resultat desselben finden wir dann in der Weisheitslehre des Buches Hiob und der Proverbien in nachexilischer Zeit. Es sind daher auch Ausländer, die das Wort führen, aber doch gebildete Monotheisten. Besonders ist das Problem der Vergeltung in einer Allgemeinheit gefasst, wie in keinem anderen Buch des alten Testamentes. Die grosse Frage, woher es komme, dass der Gottesfürchtige unglücklich, der Gottlose glücklich sein könne, wussten die Propheten nur durch den Glauben an künftige Strafgerichte Gottes zu lösen, aber dieser Glaube befriedigte nicht immer. Unter Jeremia, als eine schwere Unglücksperiode eintrat, nachdem das Volk sich zur treuen Nachfolge Jahvehs bekehrt hatte, bildete sich das Sprichwort: „Die Väter haben Heerlinge und saure Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne danach stumpf geworden“, Jerem. XXXI, 29, d. h. die Väter haben's verschuldet, und die Söhne müssen büssen. Der Prophet weist diesen Ausspruch als unangemessen zurück; jeder soll für seine

eigene Sünde büssen; und diesen Gedanken führte dann Ezechiel aus, cf. Ezech. XVIII, 2: „Die Seele, welche sündiget, die soll sterben." Aber mit diesem Ausspruch war die Schwierigkeit nicht gehoben oder auch nur erkannt; dieselbe wächst vielmehr, wenn der Erfolg, abgelöst von einer Gemeinschaft, dem Einzelnen beigelegt wird. In der Gemeinschaft ist jeder glücklich und leidet im Zusammenhang mit den andern; wird aber jeder als Einzelner gefasst, sein Geschick nicht als im Zusammenhang mit dem der Gemeinde stehend betrachtet, so wird es schwer, das Schicksal zu begreifen. In dieser Abgelöstheit fasst es nun aber unser Autor. Hiob ist Ausländer, kein Theokrat, und wird als Individuum, sein Leid daher nicht im Konnex mit einer Gemeinschaft behandelt. Die Schwierigkeit, welche auf diese Weise entsteht, löst das Buch erstens durch Prolog und Epilog, zweitens durch die Reden der Streitenden selbst und drittens durch die Entscheidung Gottes. Im Prolog wird Gott wie im Epilog als der theokratische, als Jahveh, bezeichnet, während er in den Reden selbst Elohim heisst, entsprechend dem allgemeinen Monotheismus, was auf die Identität des theokratischen mit dem allgemeinen Gott hinweist. Im Prolog erscheint ferner ein ganz neues Element, der Satan, der zuerst in den nachexilischen Büchern sich findet, so Zach. III, 1, dann im Hiob und in den Büchern der Chronik, cf. I. Chron. XXI, 1, und endlich in den Apokryphen in erweiterter Gestalt. Der Satan ist nach dem ziemlich allgemeinen Resultat der neueren Religionsgeschichte durch die Berührung des hebräischen Monotheismus mit dem arischen Dualismus in die religiöse Anschauung der Juden gekommen[1]), findet sich daher auch erst im persischen Zeitalter. Man hat zwar die Eigentümlichkeit des Satans bei Zacharja und im Buche Hiob hervorgehoben, dass er im Himmel unter den Engeln erscheint, gehorsam ist, dass Gott ihn noch würdigt, mit ihm zu reden, und dann gemeint, dies alles weise darauf hin, dass der Satan hier noch nicht der spätere böse Feind ist, und das ist freilich richtig. Man hat ihn als Engel ansehen wollen, nur als misstrauisch von Amts wegen. Die Hebräer ergriffen das persische Prinzip des Gegensatzes mit Freuden, um durch dasselbe mancherlei in der Erscheinungswelt

1) Vgl. m. Abhandl. Zrvâna akarana in Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theol., XXVIII, S. 385 ff.

zu erklären, was sie bisher nur ungenügend aufgefasst hatten; leiteten sie doch die Verstockung des Menschen von Gott selbst ab, sei es, dass er aus Zorn das menschliche Herz verhärtete, sei es, dass er es that, um seine Herrlichkeit zu zeigen. Da war es viel angemessener, dies Moment von Gott abzuwenden und einem bösen Wesen zuzuschreiben, das nun aber mit dem Monotheismus verbunden werden musste. Man nahm daher jenes Prinzip auf, indem man den Satan in den Kreis der Diener Gottes stellte, aber ihm einen solchen Charakter gab, dass er relativ Gott entgegenhandelt, also als Ankläger der Geschöpfe auftritt und ausführt, was mit diesem Thun zusammenhängt. Allmählich drängten sich dann die dualistischen Elemente mehr und mehr in den Vordergrund; der Satan wurde allgemeiner, unabhängiger, mehr im Gegensatz zu Gott gefasst, und so ist er im neuen Testamente dargestellt. Nun gibt aber der Prolog, indem er den Satan einführt, die höchste und tiefste Lösung des Problems: Hiob leidet nicht durch eigene Schuld, sondern zur Ehre Gottes, um durch seine Treue zu beweisen, dass es eine Frömmigkeit bloss aus Liebe zu Gott und ohne Lohnsucht gebe. Dieser Gesichtspunkt ist den streitenden Parteien nicht so klar gegeben wie den Lesern des Prologs; denn jene wissen nichts von dem Vorgang im Himmel, sondern fassen das Leiden des Geplagten im Zusammenhang mit irdischen Dingen. Dennoch behauptet Hiob seine Unschuld und sein Festhalten am Rechten und an der Liebe Gottes, und daher siegt er im Kampf mit den Gegnern. Die Theophanie gibt keine eigentlich positiven Aufschlüsse, sondern weist die Frage als den menschlichen Verstand übersteigend zurück. Der Mensch soll glauben und auf dem rechten Wege beharren, wenn er auch den Zusammenhang der Dinge nicht begreift. Im Epilog aber, wo Hiob Lohn erhält und die Anwälte Gottes nur Tadel trifft, wird das fromme Bewusstsein Hiobs, das die Unschuld trotz allen Leidens behauptet, als der richtige höhere Standpunkt vom Dichter als sein eigener angegeben.

Die älteren Ausleger, Kirchenväter und Theologen, fassten den Inhalt des Buches als eine wirkliche Geschichte, selbst die Scenen im Himmel, wo doch wohl namentlich die Erscheinung des Satans auf das Dichterische der Darstellung hinweisen sollte. Luther sagt: Ich halte das Buch Hiob für eine wahre Historie; dass aber alles so sollte geschehen und gehandelt sein, glaube ich nicht,

sondern ich halte, dass ein feiner, frommer, gelehrter Mann habe es in solche Ordnung gebracht; Hugo Grotius urteilt: res vere gesta, sed poetice tractata, und in diesem Sinne haben dann auch Neuere die Geschichtlichkeit festhalten wollen; denn erstens wird Hiob auch sonst im alten Testament als historische Persönlichkeit genannt, so Ezech. XIV, 14—16 als ein Gerechter des Altertums neben Noah und Daniel, dann Tob. II, 12 nach der lateinischen Recension und im neuen Testament ep. Jacob. V, 11; aber von diesen Stellen hat nur die bei Ezechiel beweisende Kraft, sofern der Prophet älter ist als unser Hiob, während die übrigen aus letzterem geflossen sein können, und aus ihr folgt doch nur, dass Hiobs Gerechtigkeit Element der Tradition war. Sodann beruft man sich darauf, dass die Alexandriner einige Zusätze im Epilog geben, z. B. Hiob habe früher Jobab geheissen, cf. Genes. XXXVI, 33, sei ein Enkel Esaus und König von Edom gewesen: diese Notizen flossen offenbar aus dem Bestreben, der Person einen historischen Hintergrund zu verschaffen, streiten aber gegen den Zusammenhang unseres Buches; denn Hiob war aus Uz. Endlich citiert man den Koran, der in der 38. Sur von dem Helden unseres Buches redet, aber das hat gar keine Kraft, da der Koran sogar Mirjam, die Schwester Moses, und Maria, die Mutter Jesu, verwechselt, also höchst unzuverlässig ist.

Für die freie dichterische Gestaltung des Buches, wie sie Bernstein in Keils und Tzschirners Analakten 1, 3 durchgeführt hat, spricht viel mehr. Schon Baba bathra f. 15 c. 1 heisst es: Jobus nunquam exstitit neque creatus est, sed parabola est; cf. Maimonid. More Neboch. III, 23. p. 395; Junil. de partib. div. legis L. I, Cleric. Sentimens de qu. Theol. etc. p. 274 sqq.; ferner ist der Name Hiob, אִיּוֹב, der Angefeindete, Verfolgte, offenbar erst von dem Geschick des Helden entlehnt; und auch die Abrundung des Ganzen, die Symmetrie im Schicksal, die kunstreich lyrisch durchgeführten Dialoge, wie man sie unter den Schmerzen der Krankheit gewiss nicht hält, wie sie nur ein begabter Dichter bildet, sprechen deutlich für eine poetische Fiktion, und eine solche ist auch der gesamte historische Hintergrund; denn der freie, durchgebildete Monotheismus ist bei keinem Volke des Altertums ausser bei den Hebräern heimisch und muss daher bei einem Ausländer notwendig auffallen; Hiob soll ferner Nomade sein, spricht aber trotzdem Erfahrungen aus, wie sie nur ein nach dem Exil lebender Hebräer machen konnte.

Gewöhnlich sucht man zu vermitteln und sagt dann mit Ewald, überliefert sei der Name des Hiob und die Art seiner Leiden, seine Standhaftigkeit und sein Lohn; allein wenn Hiob der patriarchalischen Zeit und noch dazu einem fremden Volke angehören soll, so ist eine Überlieferung seiner Geschichte bis nach dem Exil mehr als fraglich. Und was gewinnt man denn durch jene Annahme? Nur die äussere Erscheinung, nicht aber den Glanz und den Geist des Ganzen, den man nicht als uralt nachweisen kann.

§ 158.

Zeit und Vaterland.

Über wenige Bücher des alten Testamentes gibt es so abweichende und oft völlig unbegründete Meinungen wie über das Buch Hiob.

1. Viele ältere Kritiker, schon Origenes c. Cels. 6 ad fin., dann im 18. Jahrh. Alb. Schultens und Carpzov, im Anfang des 19. Eichhorn und Jahn, dann Stuhlmann, Ilgen, Bertholdt u. a. hielten es für uralt und liessen es bereits vor dem Auszuge aus Ägypten geschrieben sein; denn der Verfasser kenne Ägypten und das Wüstenleben, beides aber kannten andre hebräische Schriftsteller auch; er kennt ferner Papyruskähne, Mausoleen in den Felsen, auch das führt aber nicht notwendig auf ein hohes Alter; mehr spricht für ein solches der Umstand, dass auf das Mosaische Gesetz und die israelitische Geschichte gar keine Rücksicht genommen wird, doch auch daraus folgt nicht, dass unser Werk älter sei als die Thorah; der Autor vermied absichtlich dergleichen Beziehungen; denn alle Bücher der Weisheitslehre (Chokma-Litteratur) behandeln den Monotheismus in derselben Unabhängigkeit von der Theokratie und der hebräischen Geschichte. Und wenn Bertholdt behauptet, dass man nach Mose keinen Glauben mehr an Theophanieen gehabt habe, so vergleiche man dagegen Ps. XVIII u. L, Habak. III u. a. St.

2. Die Sprache des Buches nähert sich dem Arabischen, der hebräischen Ursprache überhaupt, betonte Schultens; indessen Bernstein zeigte, sie sei aramaisierend und neige sich dem späteren chaldaisierenden Hebraismus hin; so heissen die Engel קדשים V, 1; XV, 15, ferner aber gehört hieher קבל II, 10; מנה VII, 3; תקף XIV, 20;

XV, 14; שָׂהֵד XVI, 19; חֵפֶץ XXI, 21; XXII, 3; גָּזַר, bestimmen, XXII, 28; אָחַז, verschliessen, XXVI, 9; קִנְצֵי st. קִצֵּי, XVIII, 2; חִין st. חֵן XLI, 4; ל als not. acc. V, 2; XXI, 22.

3. Aus ähnlichen Gründen legten andre das schöne Werk einem nicht hebräischen Dichter bei, entweder so, dass es sogleich von einem solchen hebräisch oder aber ursprünglich arabisch geschrieben und dann erst ins Hebräische übersetzt sein sollte; und dann, sagt man, könne es wohl auch nach Mose geschrieben sein. Schon Aben Esra, Comm. in Job. II, 11, vermutete eine fremde, arabische Urschrift, ihm folgten Spanheim, Hist. Job. c. 13 sqq., 221 sqq.; Joh. Gerhard, Exeges. loci II de script. s. § 137; Calov, Bibl. illustr. ad Job. praef.; Kromayer, Filia matri obstetricans, h. e. de usu ling. arab. in addiscenda Ebr., p. 72, cf. Hieronym. praef. in Dan.: Jobum cum Arabica lingua maximam habere societatem; Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr., S. 33. Herder, Geist d. hebr. Poesie, I, 125 ff., und Ilgen, Jobi, antiqu. carm. hebr., virtus, p. 28, hielten einen Edomiter für den Verfasser, Niemeyer, Charakt. d. Bibel, II, 480 ff., nahm einen nahoritischen Ursprung des Buches an, — alles blosse Phantasieen. Das Werk ist so selbständig hebräisch wie die übrigen alttestamentlichen Poesieen und die innere Form setzt den durchgebildeten hebräischen Monotheismus voraus.

4. Eben so willkürlich nahm Michaelis, Baba bathra f. 15 und andern Rabbinen folgend, cf. Hotting. thes. philol. p. 499, Wolff, Bibl. Hebr. II, 102, an, Mose habe das Buch Hiob geschrieben. Er suchte dies dadurch wahrscheinlich zu machen, dass er im ersten Heft seiner Einleitung Redensarten der Genesis und des Hiob zusammenstellte; da nun aber Mose die Genesis nicht geschrieben hat, so ist darüber gar nicht zu streiten.

5. Mit mehr innerer Wahrscheinlichkeit rieten andre auf Salomo; so Rabbi Nathan im Talmud, Gregor von Nazianz in orat. IX, Luther in den Tischreden, Döderlein in den Schol. in libr. poetic. V. T. p. 2, Richter, De aetate lib. Jobi defin., Lips. 1799, Stäudlin, Rosenmüller, auch Schlottmann und Hahn und in neuester Zeit noch Fr. Delitzsch. Man verglich die Proverbien mit unserm Werke, erkannte in vielen Elementen bedeutende Übereinstimmung, denselben Standpunkt der Weisheitslehre, dieselben Redensarten, und meinte, das alles müsse auf dasselbe Zeitalter für beide Bücher führen. Nun sind aber auch die Proverbien in

jetziger Gestalt nachexilisch, wenn auch ältere Elemente darin aufgenommen wurden, und somit beweist die Ähnlichkeit mit ihnen nichts für das Salomonische Zeitalter des Hiob.

6. Andre Kritiker, die da erkannten, dass die dichterische Form des Buches durch die prophetische Litteratur der Hebräer herangebildet sei, und die eine Benutzung des Jesaja im Hiob voraussetzten, andererseits aber Hiob wieder bei Jeremia benutzt sahen, cf. Jer. XX, 14—18 u. H. III, 3—10; X, 18; Jer. XVII, 1 u. H. XIX, 24; Jer. XXXI, 29 f. u. H. XXI, 19, nahmen an, das Buch Hiob sei zwischen Jesaja und Jeremia entstanden; so Ewald, Hitzig und Hirzel. Aus dem Jesaja ist ein Vers entlehnt, aus XIX, 5 der Vers Hiob XIV, 11; aber jenes Orakel ist der ersten Hälfte nach unter Psammetich geschrieben und daher mit nichten als Jesajanisch um die Mitte des 8. Jahrh. entstanden; dann aber kann auch unser Werk nicht im Anfang des 7. Jahrh. verfasst sein. Jerem. XX, 14—18 scheint das Buch Hiob erwähnt zu sein. Aber was ist denn gemeinsam? Nur — dass der Prophet wie Hiob seinen Geburtstag verflucht; alle Formeln dagegen sind verschieden. Viel eher konnte da der Dichter des Hiob sein Bild vom wirklichen Leiden des Jeremia entlehnen und dessen Erduldungen seinem Helden beilegen.

7. Noch andre Gelehrte setzten das Buch in die Periode des babylonischen Exils, wo es ein hebräischer Dichter geschrieben haben sollte; so Bernstein, Gesenius, de Wette, Umbreit u. a., Bernstein mit der falschen Modifikation, dass der Autor das Leiden seines Volkes darstellen wolle. Manche Kriterien passen zu dieser Annahme, Hiob wird erst spät erwähnt, der Satan erscheint in dem Buche, die Sprache chaldaisiert, aber falsch ist die Meinung doch. Nirgends findet sich eine Andeutung, dass der Dichter ausserhalb Palästinas geschrieben habe; er hat vielmehr die Naturanschauung dieses Landes und kennt ausserdem nur ägyptische Verhältnisse, während sich von der babylonischen Natur nichts im Buche findet. Der Verfasser von cap. XL und XLI hat jedenfalls in Palästina geschrieben; denn er lässt gegen das Nilpferd den Jordan antoben; dieser aber ist so unbedeutend, dass es dem Behemoth kein Bedenken erregen kann, wenn dessen Wogen gegen sein Maul heranschwellen.

8. Das Buch ist nach dem Exil im persischen Zeitalter und zwar im Laufe des 5. Jahrh. geschrieben. Dies nehmen an H.

v. d. Hardt am Ende des 17. Jahrh., besonders W. Warburton, The divine legation of Moses demonstrated, Lond. 1738, beste Ausg. von Nicholls, das. 1845, 3 Bde., P. v. Bohlen, Zunz, Ernst Meier u. a. Für diese Ansicht sprechen folgende Gründe:

a. Der Verfasser zeigt eine so hohe Geistesbildung und so feinen Kunstsinn in der Darstellung eines Ganzen, er fasst ferner das Problem über die Weltregierung so allgemein und tief auf wie kein anderer, früherer Schriftsteller des alten Testamentes, besonders wenn wir die Propheten Jeremia und Ezechiel vergleichen, zu deren Zeiten jenes Problem überhaupt zuerst aufgetaucht zu sein scheint.

b. Der allgemeine Monotheismus, der sich besonders in den Wechselreden ausspricht, wo auch der allgemeine Gottesname gebraucht wird, ja, der selbst Ausländern vom Verfasser beigelegt wird, ist vor dem Exil nirgends zu erweisen, vielmehr bildete sich eine freiere Betrachtung der heidnischen Verhältnisse erst wegen der Ähnlichkeit der persischen und hebräischen Religion im persischen Zeitalter aus, wo man den Cyrus sogar für einen Gesalbten des Herrn ausgeben konnte. In der nachexilischen Zeit findet sich dieser Monotheismus dann auch in den Proverbien.

c. Im einzelnen zeigt das Buch eine bedeutende Fortentwicklung besonders der Angelologie; es setzt einen Engelkultus voraus, eine Anrufung der Engel, die zwischen Gott und den Menschen vermitteln. So scheint es im V. cap., als hätten diese Engel als Schutzgeister bereits ihre Namen, und so findet sich auch XXXIII, 23 in der Rede des Elihu der מַלְאָךְ מֵלִיץ, der vermittelnde Engel. Wahrscheinlich begegnen wir hier auch schon der Vorstellung, dass die Engel nach ihrer Differenz Leiter der einzelnen Völker sind, wie bei Jesaja XXIV, 21 u. 22 in einem Orakel, das um 351 entstanden ist, dann in der alexandrinischen Übersetzung. Hiob IX, 13 heisst es nämlich: „Unter ihm (Gott) beugsen sich die Helfer Rahabs, geschweige denn, dass ich ihm widerttehen sollte.“ Ewald hält רַהַב für die Bezeichnung eines Seeungeheuers, und ihm folgte u. a. Schlottmann; aber dass Gott mit Seeschlangen und Meerdrachen kämpfen sollte, wäre doch höchst merkwürdig. Die Stelle ist aus Jes. XXX, 7 entstanden; da steht: „Und Ägyptens Hilfe ist leer und nichtig; darum nenne ich's Rahab, sie sitzen stille“, d. h. und thun nichts. Die Helfer Rahabs sind dann die Engel und dieselben, die in der Elohimsquelle des

Pentateuchs die Götter Ägyptens heissen, und die Gott beim Auszuge aus Ägypten besiegt. Zu vergleichen ist damit XXV, 2, wo es von Gott heisst, er stiftet Frieden in seinen Höhen, עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו; das setzt einen Streit der Engel voraus, ein Abbild der irdischen Verhältnisse im Himmel, wenn die Engel Völkern vorstehen und deren Kämpfe ausfechten.

d) Im Buch Hiob findet sich der Satan, der nach der allein vernünftigen Auffassung durch Berührung des arischen Dualismus mit dem hebräischen Monotheismus entstanden ist. In der vorexilischen Zeit ist er nicht nachzuweisen; denn die Schlange Genes. III ist eine natürliche Schlange; sie wird so gestraft, als ob sie eine solche ist und nicht Satan, und auch der Azazel, עֲזָאזֵל, Levit. XVI, 8 ff., ist nicht Satan, sondern ein reissendes Tier oder der Dämon der Wüste, dem der Sündenbock zugetrieben wurde.

e) Hiob weiss sich XXXI, 26 f. frei von heimlichem Lichtdienst; vor dem Exil war der Lichtdienst öffentlich; ein Lossagen vom heimlichen Kult führt also auf eine spätere Zeit.

f) Obgleich Hiob als Nomade eingeführt ist, hat er doch Erfahrungen gemacht, welche die hebräische Geschichte in der assyrischen Zeit anbetreffen. Er kennt die Auflösung der Völker, indem man sie ins Exil führt, und er setzt weiter ausgebildete Rechtsverhältnisse, gewissermassen Akten voraus; denn Hiobs eigene Klage wird im XXXI. cap. Gott schriftlich vorgelegt; andererseits aber hat er anarchische Verhältnisse vor Augen; man lese nur die vom Verfasser eingeführten Strafgerichte Gottes: immer ist es ein Tyrann, der das Volk aussaugt und dafür gezüchtigt wird, cf. XV, 20 ff.; XVIII, 5—21; XX, 4—21; XXI, 28—34. Sodann herrschte im Lande ein entsetzlicher Wucher, und wir wissen, dass dem schon Nehemia steuern wollte; die Landbewohner sahen sich durch die Härte der Reichen genötigt, in die Gebirge zu fliehen, wo sie in Frost und Regen wie die Tiere lebten, von wo aus sie aber auch die Ländereien und sogar Städte überfielen, um zu rauben und zu plündern, cf. XXIV, 4—12; XXX, 1—5. Hier hat Michaelis eine Erklärung gefunden: diese elenden Menschen sollen die alten Einwohner in Edom sein; aber mit ihnen haben die angeführten Stellen nichts zu thun; denn die Verstossenen sind als solche eingeführt, die durch die Härte und Ungerechtigkeit anderer aus ihrem rechtmässigen Besitz getrieben sind. Auch Weisenversammlungen sind bereits vorausgesetzt; denn auf sie deuten

die Dialoge des Buches und noch bestimmter die Reden des Elihu hin, und dazu kommen dann die möglichen Berührungen unseres Werkes mit älteren, cf. Jes. XIX, 5 mit H. XIV, 11; Jer. XX, 14—18 mit H. III, 3 ff.; Zach. IX, 3 mit H. XXVII, 16, wo Zacharja Original ist. Zu der für die Abfassung des Buches angenommenen Zeit stimmt im ganzen auch das Sprachgebiet, von dem seit Bernstein allgemein zugestanden wird, dass es dem späteren aramaisierenden Typus angehöre.

Als Vaterland des Buches Hiob Ägypten anzusetzen, ist willkürlich. Namentlich Hirzel meint, der Verfasser sei wohl bei der Deportation des Königs Joahas von Pharao Necho nach Ägypten geführt und habe dort geschrieben, so dass sich aus seinem Aufenthalt in der Fremde die Bekanntschaft mit Ägypten und dessen Merkwürdigkeiten erkläre; aber auch ein Palästinenser konnte mit der Natur Ägyptens vertraut sein, und der Behemoth[1]) wird ja mit dem Jordan (XL, 23: יַרְדֵּן poet. f. הַיַּרְדֵּן) in Verbindung gebracht, was von einem in Ägypten lebenden Schriftsteller wohl nicht geschehen wäre. Es erklärt sich das Werk aus der Fortbildung der hebräischen Litteratur selbst und bildet den Übergang der prophetischen Litteratur in die Weisheitslehre, also eine Art Religionsphilosophie, wie sie nach dem Exil aufkam.

§ 159.

Integrität.

Einige Kritiker, wie Justi und Hasse, vgl. Vermutung. üb. d. B. Hiob, im Magaz. f. d. bibl. orient. Litt. I, 162 ff., machten, da sie die Einheit des Planes nicht erkannten, den Versuch, das Buch wegen seiner Widersprüche in kleinere Stücke aufzulösen.

Begründeter sind die Einwendungen gegen die Echtheit einzelner Teile, nämlich

1. gegen den Prolog und Epilog,
2. gegen cap. XXVII, 7— c. XXVIII, 28,
3. gegen die Reden des Elihu, cap. XXXII—XXXVII,

---

1) Das Wort Behemoth ist ägyptischen Ursprungs, entstanden aus dem ägypt. Artikel p, aus ehé, der Ochs, und mout, aquatilis, bedeutet also den Wasserochsen, das Nilpferd, cf. Bochart. Hieroz. II, p. 753, und ist im Anklang an בְּהֵמָה umgestaltet.

4. gegen XL, 15—XLI fin., die Schilderung des Behemoth und Leviathan.

1. Die Echtheit des Prologs und Epilogs zogen Hasse, Stuhlmann, Bernstein, Dan. v. Coelln und sein Schüler Knobel aus folgenden Gründen in Zweifel:

a. Die Dialoge sind in erhabener Poesie, Prolog und Epilog in gewöhnlicher Prosa geschrieben. Aber alle Erzählungen werden, selbst wenn ihr Inhalt erhaben ist, in prosaischer Form gegeben, und so ist z. B. Jes. VI die erhabene Prosa schöner als die poetische Rede des Propheten.

b. Der Prolog enthält eine mythische Darstellung, das Gedicht selbst ist erhaben darüber. Doch der Prolog gibt vielmehr eine so erhabene dichterische Prosa, dass ihn selbst Goethe in seinem Prolog zum Faust nachbilden konnte.

c. Im Prolog und Epilog führt Gott den Namen יְהוָה, im Gedicht heisst er אֱלֹהִים, und das führe, sagt man, auf einen andern Verfasser. Mit nichten! Der Wechsel ist angewandt, weil der Dichter im Prolog und Epilog spricht, der die Identität des monotheistischen mit dem allgemeinen Gott geben will.

d. Im Prolog erscheint der Satan, und das Gedicht ist älter als die Satanidee. Aber das soll erst bewiesen werden; und dass die Redenden sich übrigens nicht auf den im Prolog auftretenden Satan beziehen, erklärt sich aus der Form, in der die Idee von den Hebräern zuerst aufgenommen wurde; sie war nicht dualistisch, sondern der Satan ward eingereiht in die Engellehre.

e. Es finden sich Widersprüche. Nach dem Prolog verliert Hiob seine Kinder, nach XIX, 17 hat er sie noch. Doch die Söhne meines Mutterleibes, בְּנֵי בִטְנִי, sind Brüder, nicht Söhne.

f. Das Gedicht scheint über die Lohnsucht erhaben, und doch erhält Hiob nach dem Epilog völligen Ersatz für seinen Verlust. Aber das Gedicht lehrt nicht, dass der Mensch sich auf die geistige Sphäre zurückziehen und darin sein einziges Glück suchen solle. In der Frömmigkeit sein Genüge finden, ist christlich, aber nicht die Lehre des Hiob; der Dichter steht vielmehr auf dem Boden der allgemeinen religiösen Ethik der Hebräer, dass der Mensch infolge seiner Frömmigkeit beglückt werden soll.

Daher sind diese Einreden gegen Prolog und Epilog ohne Grund; wer sie erhebt, versteht die höhere Bedeutung dieser Teile nicht; die tiefste Lösung der Schicksalsfrage liegt hier

vielmehr im Prolog; der Leser erfährt darin, warum Hiob leidet, er wird durch denselben (Hirzel S. 5) in das göttliche Geheimnis eingeweiht, und wenn er dann im Gedichte selbst wahrnehmen muss, wie alle Versuche Hiobs und seiner Freunde, die Ursache seines Leidens ergründen zu wollen, scheitern, so mag ihm dies ein Fingerzeig sein, sich der Erforschung dessen, was im Rate Gottes beschlossen ist, zu begeben. Durch die Wiederherstellung aber von Hiobs Glück im Epilog erfüllt der Dichter, wenigstens von seinem hebräischen Standpunkte aus, nur eine Pflicht gegen das Gefühl des Lesers. Wird Hiob für unverdiente Leiden und Verluste entschädigt, so scheidet auch der Leser versöhnt mit der göttlichen Ordnung der Dinge. Eine wahre Lösung des Problems ist damit freilich nicht gegeben; es wird vielmehr für das praktische Leben gläubige Ergebung in Gottes Hand empfohlen, da von ihm alles weise, obgleich dem Menschen oft unbegreiflich geordnet sei. Erst vom christlichen Standpunkte aus wird nach ep. ad Rom. V, 1 ff. das Leiden so aufgefasst, dass Unglück wie Glück nur dazu dienen, den Menschen zu läutern, wie nach Rom. VIII weder Glück noch Unglück den Christen von der Liebe Gottes entfernen können. Eine andere Ansicht finden wir im Evangelium des Johannes, wo Jesus IX, 3 mit den Worten: Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ· ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ die schönste Lösung gibt, indem er darthut, dass die Leiden nur Mittel seien, um die Werke Gottes und seine Allmacht in desto helleres Licht zu setzen[1]).

2. Cap. XXVII, 7—XXVIII, 28. Diese Stücke wurden schon von früheren Kritikern, von Kennikott, Remarks on select passages in the old Test., p. 169, Diss. gen. ed. Bruns, p. 539, von Eichhorn, Konjekt. üb. ein. Stellen im Hiob, A. Bibl. II, 613, von Stuhlmann, besonders von Bernstein und c. XXVIII auch von Ewald angezweifelt. Cap. XXVII, 7—23 passt nicht im Munde Hiobs, da diese Verse die Ansicht der Gegner durchführen. Kennikott und Eichhorn wollten XXVII, 13—23 dem Zophar, Stuhlmann v. 11—23 diesem und cap. XXVIII dem Bildad beilegen, der im dritten Redecyklus kaum auftritt, aber dazu passt die Form nicht; sonst reden die Gegner den Hiob nur allein an, hier würde Zophar sich mit XXVII, 11 plötzlich an alle Anwesenden

---

1) Vgl. m. Repetitor. d. evang. Religionsunterrichts, Berl. 1879, S. 136.

wenden. Ein späterer Dichter wollte das Lob, das dem Hiob im Epilog erteilt wird, begründen und schob, da er die Wahrheit in den Reden Hiobs nicht begriff, dies Stück ein. Wer es aber einschaltet, gibt offenbar den Gegnern recht. — Cap. XXVIII erweist sich schon durch die Form als fremdartig. Es wird nachgewiesen, dass die Weisheit allen Menschen unzugänglich ist, und die Furcht Gottes ist dem Verfasser daher allein Weisheit. Diese Auseinandersetzung kann überall stehen, gehört aber nicht in den Dialog, gehört auch nicht dem Verfasser der Reden des Elihu, sondern dem der Tierschilderungen, wie schon die Sprache zeigt, cf. בְּנֵי שַׁחַץ von stolz einhergehenden Tieren, XXVIII, 8; XLI, 26.

3. Die Reden des Elihu, cap. XXXII—XXXVII, sind von allen einsichtigen Kritikern für unecht erklärt, so von Eichhorn, Stuhlmann, de Wette, Bernstein, Knobel, De carm. Job. argum. fin. ac disposit., 1835, p. 42 sq., Ewald in den Stud. u. Krit., IV, 767; Poet. Bücher d. alt. B., III, 297 ff.; Hirzel, Dillmann u. a.

a. Die Unechtheit, welche Bertholdt, Jahn, Umbreit, Stickel, Welte-Herbst u. a. bestreiten, geht aus der dichterischen Form hervor. Wenn auch die Sprache mit derjenigen der ersten Teile nahe verwandt ist, so finden sich doch viele Hapax legomena, vor allem aber begegnen wir hier einer viel tiefer stehenden Weise der lyrischen Darstellung. Schreibart und Manier haben viel Eigentümliches; der Ausdruck ist dunkel und oft sehr schwer, oft aber auch nur Reminiscenz aus dem echten Gedicht, XXXIII, 15 z. B. aus IV, 13; XXXIV, 3, 7 aus XII, 11; XV, 16; XXXVII, 4, 10, 22 aus XL, 9; XXXVIII, 29 aus XXVIII, 1, 12, und dann nicht selten eigentümlich aufgefasst und durchgeführt.

b. Im besonderen wird in prosaischer Weise der status controversiae aufgestellt und festgehalten, was sonst nicht geschah, cf. XXXIII, 8; XXXIV, 5, 6; XXXV, 3, 4. Ebenso wird in der Einleitung zu cap. XXXII die Genealogie Elihus gegeben, was bei den andern Freunden Hiobs nicht geschah.

c. Elihu wirft sich zum Schiedsrichter auf und hat alle Reden gehört, aber vergeblich gewartet, dass etwas Richtiges gesagt werde. Er wird jedoch weder im Prolog noch im Epilog genannt, und daraus folgt, dass er dem echten Gedicht fremd ist; denn wäre er auch im Prolog nicht erwähnt, so müsste doch im Epilog von ihm die Rede sein.

d. Die Auslassungen Elihus unterbrechen den Zusammenhang; denn nach der letzten feierlichen Aufforderung Hiobs, XXXI, 35, muss Gott als Richter erscheinen; da kann nichts dazwischentreten, und in der That antwortet Gott cap. XXXVIII dem Hiob, als ob er zuletzt gesprochen habe, ignoriert also die Reden des Elihu.

e. Diese stören aber auch den höheren Zusammenhang des ganzen Werkes; denn Hiob soll auf menschlichem Boden als Sieger dastehen und nur durch Gott selbst gedemütigt werden. Das geschieht aber nicht, wenn ein solcher alles entscheidender Schiedsrichter eingeschaltet wird.

f. Der Zweck der Einfügung war folgender: Ein später lebender Dichter vermisste nicht bloss einige Gedanken in Hiob, sondern nahm besonders Anstoss an der Art und Weise, wie das Problem, anstatt gelöst zu werden, durch die Theophanie zur Seite geschoben wird. Er glaubte, die Sache könne vom menschlichen Standpunkte gelöst werden und schliesst mit der Unmöglichkeit, Gott zu schauen; da sieht man den Zweck, weshalb er schrieb, ganz deutlich. Ganz verkehrt haben daher einige Kritiker, z. B. Stäudlin, den Reden des Elihu die Entscheidung beilegen wollen, während sie doch nur ein fremdartiges Einschiebsel sind.

4. Die Unechtheit des Stückes XL, 15—XLI, 26 erkannt zu haben, ist das Verdienst Ewalds. Wie in cap. XXVIII so irrt der Verfasser auch hier gänzlich ab von der inneren Fügung des Dialoges selbst, ergeht sich in Detailschilderungen, die an und für sich ja recht schön, aber für den Zusammenhang unangemessen sind. Sie passen nicht in die zweite Rede Gottes von der Weltregierung, und die Darstellung ist ganz verschieden von der Schilderung der Tierwelt in c. XXXVIII u. XXXIX; sie nehmen sich überhaupt im Munde Gottes höchst merkwürdig aus und sind oft prosaisch.

Sondert man die angefochtenen Stücke ab und liest dann die Dichtung im Zusammenhange, so erkennt man erst die volle Schönheit des Ganzen.

§ 160.

Kommentare.

Ausser der Catena graec. patrum in l. Job., collectore Niceta, graec. ed. et lat. vers. op. et st. Patricii Junii, — accessit

ad calcem textus Jobi στιχηρῶς iuxta veram et germanam LXX Seniorum interpretat. ex Biblioth. Reg. ms. cod., Lond. 1637, fol., ist von Älteren zu erwähnen Mart. Buceri Comment. in lib. Job., Argent. 1528, fol.; Jo. Oecolampadii Exeges. in Job. et Dan., Basil. 1532, 4; Vict. Strigelii Liber Jobi etc., Lips. 1566, Neostad. 1571; Jo. Merceri Comm. in Job., Genev. 1573; cum Comm. in libb. Sal., Lugd. B. 1651 fol.; C. Sanctii Comm. in Job., Lugd. B. 1625 fol.; Jo. Drusii Nova versio et scholia in Job., Amstelod. 1636, 4; Seb. Schmidt, In libr. Job. comment., Argent. 1670; Jo. H. Michaelis, Notae uberr. in libr. Job. in den Uberr. annotatt. in Hagiogr., Vol. VII. Herm. v. d. Hardt, Comment. in Jobum s. hist. populi Isr. in Assyr. exilio, Helmstädt 1728. Der Kommentar von Alb. Schultens, Liber Jobi c. nova vers. et comment. perp., Lugd. Bat. 1737, 2 Voll. 4, ist nur seines gelehrten Stoffes wegen zu benutzen; ed. Ricard. Grey, Lond. 1741; Joh. Lud. Vogel gab daraus ein Compendium, T. I. II., Hal. 1773. 74; J. Garnett, A dissert. on the Book of Job, 2. ed. Lond. 1751. In Rosenmüllers Scholien ist der beste Teil der zum Hiob, 1806, 2. Aufl. 1824; Compendium 1832. Umbreit gab eine Übersetzung m. Erkl. 1824, 2. Aufl. 1832; H. Arnheim, D. Buch Job. übers. u. vollst. komment., Glogau 1836. Von neueren Arbeiten erschien Ewalds Kommentar, Gött. 1836, 2. Aufl. 1851; er fasst den Sinn des Ganzen falsch auf, da er Hiob den Unsterblichkeitsglauben beilegt; K. W. Justi, Das Buch Hiob, Kassel 1840; Vaihinger, Stuttg. 1842; J. G. Stickel, D. B. Hiob, rhythmisch gegliedert, mit exeg. u. krit. Anmerkungg., Leipz. 1842; der Kommentar von Welte, 1848; von H. A. Hahn, Berl. 1850, streng konservativ; von Konst. Schlottman, Berl. 1851; besser ist nächst Ewalds der von L. Hirzel, Leipz. 1839; 2. Aufl. von Olshausen, das. 1851; 3. Aufl. von Dillmann, das. 1869; von F. Delitzsch, Bibl. Komm., IV, 2., 1864, 2. Aufl. 1876; von Merx, Jena 1871; von Hitzig, Leipz. 1874; C. Budde, Beiträge zur Krit. des B. Hiob, Bonn 1876; Giesebrecht, Der Wendepunkt des B. Hiob, Kap. 27 u. 28, Greifsw. 1879; G. L. Studer, D. Bch. Hiob, übers. u. krit. erl., Brem. 1881. Von jüdischer Seite erschien in hebr. Sprache ein Kommentar von M. J. Rosenfeld, Lemberg 1875. 76, ein anderer von M. J. Aschkenasi, Padua 1878. 79. Vgl. auch Baur, D. Bch. H. u. Dantes göttl. Kom., 1856.

Die Proverbien.

§ 161.

Name und Inhalt.

Das Werk führt die Uberschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, Sentenzen Salomos, des Sohnes Davids, Königs von Israel; מָשָׁל ist Gleichnis und Gleichnisrede, wird dann aber in weiterem Sinne von allen gnomischen Lehren gebraucht, wenn sie auch nicht in strenger Bedeutung die Form von Gnomen haben; cf. Fr. Delitzsch, Hebrew Language, 1883, S. 54 f. Die Alexandriner übersetzen παροιμίαι Σαλωμῶνος, die Vulgata Proverbia Salomonis; beides aber ist nicht recht passend; besser wäre griech. γνῶμαι und lat. sententiae. An der Spitze steht eine längere Überschrift I, 1—6, um den Zweck des Werkes zu erklären; die Sprüche sollen dienen zur Belehrung der Jugend und zur Beherzigung für das Alter; das Prinzip, v. 7, ist Gottesfurcht, verbunden mit Weisheit.

Dem Inhalte nach zerfällt das Buch in drei Hauptteile und drei Anhänge.

Der erste Hauptteil, I, 7—IX, 18, zeigt die grösste Einheit der Sprache und des Ausdruckes.

Der zweite Hauptteil, X—XXIV, mit einer besonderen Überschrift versehen, gibt Gnomen Salomos.

Der dritte Hauptteil, XXV—XXIX, wiederum mit einer eigenen Uberschrift anhebend, bringt eine zweite Gnomensammlung, dann folgen

Cap. XXX—XXXI die drei Anhänge.

Der erste Teil, I, 7—IX, 18, bildet einen zusammenhängenden Vortrag, keine Gnomensammlung. Die Rede wird einem Vater, d. i. Weisheitslehrer, in den Mund gelegt, der sie an seinen Sohn, d. i. Schüler, richtet. Der Inhalt bewegt sich fast immer ganz im Allgemeinen, wenig auf das Besondere des sittlichen Lebens

eingehend, und steht daher passend an der Spitze des Ganzen. Es soll hier der hohe Wert der Weisheit, verbunden mit Gottesfurcht, den Jüngeren ans Herz gelegt werden. Im besonderen wird gewarnt vor Unzucht, Ehebruch, und die Thorheit selbst wird unter dem Bilde einer buhlerischen Dirne dargestellt, die Weisheit dagegen als züchtiges Weib personificiert. Diese Personifikation, c. VII, führt zu einer weiteren Darstellung des Wesens der Weisheit, c. VIII. Sie ist hier nicht bloss als menschliche Geistesbildung aufgefasst, sondern als ein Prinzip der Welt, als Medium zwischen Gott und Welt, wodurch alle Dinge geworden sind und erhalten werden. Ehe die Welt geschaffen wurde, war sie bei Gott und als Weltbildner thätig, dann aber stieg sie auf die Erde, um auch den Menschen zugänglich zu werden. Es ist dies die spekulative Auffassung der Weisheit als des κόσμος νοητός, der vernünftig idealen Form der ganzen Welt, ein Gedanke, der in der Logosidee der Alexandriner weiter fortgeführt wurde. Das IX. Kapitel, eine Einladung zur Weisheit und eine Warnung vor der Thorheit, nimmt die Gegenüberstellung beider Personifikationen wieder auf.

Der zweite Teil, X—XXIV, bildet keinen zusammenhängenden Vortrag, sondern eine Zusammenstellung verschiedener Sittensprüche und Lebensregeln, die, nur durch das Band der Sachordnung zusammengehalten, der Form nach leicht, gefällig, ohne Überladung und Künstelei niedergeschrieben sind. Hier werden verschiedene Tugenden empfohlen, vor den entgegengesetzten Lastern wird gewarnt. XXII, 17—XXIV, 22 bildet ein kleines Ganzes, vorzugsweise Lebensregeln für den Umgang enthaltend. In cap. XXIV haben die letzten Verse eine besondere Überschrift: גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים, „Auch dieses rührt von weisen Männern her", nämlich der Zusatz zu cap. XXII, 17—XXIV, 22, welcher der Form nach etwas verschieden von dem früheren Inhalt ist.

Der dritte Abschnitt, XXV—XXIX, bildet die zweite Hauptsammlung der Gnomen mit der besonderen Überschrift גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה׃, „Auch dies sind Sprüche Salomos, die zusammengetragen die Männer Hiskias, des Königs von Juda"; sie sind also von den Hofgelehrten zur Zeit des Propheten Jesaja angeordnet. Die Gnomen dieser Sammlung unterscheiden sich von den voraufgehenden bedeutend durch ihre

künstlerische Weise, durch dunkle Bilder und Vergleiche und durch Züge einer gewissen Gelehrsamkeit, doch finden sich auch einfache Gnomen wieder, die schon in der früheren Sammlung standen; XXV, 24 cf. XXI, 9; XXVI, 15 cf. XIX, 24; XXVI, 22 cf. XVIII, 8; XXVII, 12 cf. XXII, 3; XXVII, 13 cf. XX, 16. Wo der König erwähnt wird, werden Regeln gegeben teils für eine weise Regierung überhaupt, noch öfter aber Lebensregeln für den Umgang mit Königen, cf. XXV, 2—7; XXVIII, 2, 16; XXIX, 4, 12 u. a.

Der vierte Teil gibt in cap. XXX u. XXXI drei Anhänge.

Der erste Anhang enthält eine Sammlung dunkler Gnomen mit einer ebenso dunkelen Überschrift דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל׃, „Worte Agurs, des Sohnes Jakes, der Ausspruch, den der Mann geredet zu Ithiel, zu Ithiel und Uchal.“ Schon die Alexandriner waren mit dieser der Gnomen würdigen Aufschrift in Verlegenheit; sie wollten אִיתִיאֵל, d. i. mit mir Gott, und אֻכָל, d. i. ich vermag, appellativisch fassen und אָגוּר, cf. אָגַר, sammeln, ebenfalls von einem Sammler deuten, etwa „mit mir ist Gott, darum vermag ich's“; so auch die Vulgata und ähnlich Joh. Dav. Michaelis, Ewald u. a.; auch Delitzsch will, um die Eigennamen zu entfernen, לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל punktieren und אֵל nicht als Acc. des Objektes, sondern als Vokativ fassen: „Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott, und bin dahingeschwunden“ (sc. in Verzehrung meiner Kraft); derselben Ansicht ist Nowack. Und wie XXXI, 1, wo nach der massorethischen Punktation „Worte König Lemuels, Vortrag, womit ihn seine Mutter ermahnte“ zu übersetzen ist, nach Hitzigs Meinung bei der grammatischen Unmöglichkeit des überschriftlichen לְמוּאֵל מֶלֶךְ die Worte מֶלֶךְ משא zusammengenommen werden müssen, so will der genannte Gelehrte auch hier בִּן־יִקְהָה משא lesen und „Worte Agurs, des Sohnes der, deren Gehorsam Massa ist“ übersetzen, יִקְהָה f. יִקְהַת cf. יִקְהָה, der Gehorsam, Genes. XLIX, 10, Prov. XXX, 17, so dass Agur als Sohn der Königin von Massa und wahrscheinlich als nichtregierender Bruder Lemuels, Königs von Massa, bezeichnet werde. Indessen gut hebräisch ist auch בִּן־יִקְהָה משא noch nicht, und daher liest Mühlau für המשא mit geringer Änderung ממשא, Nowack dagegen משאי. Zwar ist מַשָּׂא ein arabischer Volks- und Landschaftsname, cf. Genes. XXV, 14; I. Chron. I, 30, aber da

in der nachbiblischen Litteratur מֵשָׁא, Μεσήνη, berühmter ist, cf. Genes. X, 30, will Delitzsch die von Mühlau vorgeschlagene Lesart מִמַּשָּׂא punktieren. Doch mit all diesem Aufwand von Scharfsinn bringt man es immerhin nur zu vergeblichen Versuchen der Einkleidung gegenüber. Agur ist als Lehrer mit einer Genealogie eingeführt; seine tiefsinnigen Aussprüche sind als מַשָּׂא, d. i. als Orakel, als Gottesspruch aufgefasst, und es sind ihm zwei Schüler, Ithiel und Uchal, gegeben. Der Verfasser hat nun einmal diese Ausdrücke für seine Fiktion gewählt, und nichts berechtigt uns, dieselben aufzulösen und eine falsche Geschichte daraus zu bilden, wie Hitzig es thut.

XXXI, 1—9 gibt Weisheitslehren für einen König, die ihn seine Mutter gelehrt, דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר־יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ׃; er soll sich vor Weibern und hitzigen Getränken hüten und immer Gerechtigkeit üben. Man hat gefragt, welcher König das sei, und Hitzig antwortete, wie wir sahen, der zur Regierung gelangte Bruder des Agur empfange hier seine Weisheitslehre, während die Alexandriner לְמוּאֵל appellativisch fassten: „Meine Worte sind gesprochen von Gott dem Könige.“ Aber auch hier stehen wir vor einer Einkleidung. Es sind notwendige Gnomen für einen König, und dieselben werden dadurch geweiht, dass seine Mutter sie ihm ans Herz legt.

XXXI, 10—31 enthält in alphabetischer Anordnung der Verse die Schilderung eines tugendhaften Weibes aus dem Bürgerstande. Dieser Abschnitt ist zwar durch keine besondere Überschrift geschieden, sondert sich aber von selbst als goldenes ABC für eine Hausfrau (Döderlein) ab.

§ 162.

Charakter und Tendenz der Proverbien.

Das Buch der Proverbien gehört zu den drei eigentümlich accentuierten, weil vorzugsweise als poetisch geltenden Schriften, welche Berachoth 57 b im Unterschiede von dem Hohenliede, dem Koheleth und den Klageliedern als den drei kleinen die drei grossen Hagiographen, שְׁלֹשָׁה כתובים גדולים, genannt werden. Demgemäss lässt die Barajtha Baba bathra 14 b, 15 a in der Abteilung der כתובים auf Ruth als einer Einleitung zum Psalter zunächst diesen, dann das Buch Hiob und drittens das Spruchbuch folgen,

während die Massora die Reihe der Hagiographen mit der Chronik beginnt und auf diese den Psalter, Hiob und die Proverbien folgen lässt; in den Manuskripten finden wir gewöhnlich Psalmen, Mischle und Hiob an den Anfang, die Chronik ans Ende der Hagiographen und Ruth unter die fünf Megilloth gesetzt. Es lag aber der talmudischen Zeit noch fern, einen authentischen Codex des gesamten alten Testamentes, ja selbst nur die Hagiographen oder Propheten zu einem Ganzen zu vereinen; man begnügte sich vielmehr damit, mustergültige Handschriften einzelner Werke, der Thora, der Psalmen, des Hiob, aufzustellen, und so auch die Proverbien zu einem Normalcodex zu verbinden.

Gnomen finden sich bei allen Völkern des Altertums und sind besonders dem Orient eigen, was schon die alten Klassiker wussten, cf. Cicero de clar. orat. XCV: Genera autem Asiaticae dictionis duo sunt: unum sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis. Es sind dies Lebens- und Klugheitsregeln, oft in Bildern dargestellt, der Ursprung des Rätsels und der Fabel; denn da mehrere Erfahrungen zusammengehalten oder auch Betrachtungen der Natur mit dem Leben verglichen werden, so ergibt sich der bildliche Charakter fast von selbst. Viele Gnomen sind nicht gerade tief und geistreich, sondern sprechen alltägliche Gedanken aus, die oft in der ihnen geliehenen Allgemeinheit gar nicht zu behaupten sind; nicht selten aber, und mehr in den späteren als in den älteren Sprüchen, begegnen wir auch schlagendem Witz; freilich ist dieser Witz, der überhaupt auf einer Vergleichung beruht, bei der Merkmale zusammenstellt werden, die nicht sogleich in die Augen springen, oft auch nur gewaltsam herbeigezogen. — Da nun die Gnomendichtung dem ganzen Altertum allgemein ist, so kann es nicht Wunder nehmen, dass die Proverbien bei den orientalischen Völkern besonders viele Parallelen haben. Bei den Arabern gilt es für das Merkmal eines guten Gedichtes, dass es mit Sentenzen, mit Weisheitssprüchen (Hikmah) durchwebt ist, und schon aus diesem Grunde nehmen Gnomen und Sprichwörter in der arabischen Litteratur eine hohe Stelle ein. Die Geschichte der vorislamischen Zeit ist uns fast nur durch Denksprüche erhalten, und viele Gnomen sind auch in den Koran eingeflochten. Echte und unechte Aussprüche Mohammeds wurden unter dem Titel Hadíth, d. i. Neuigkeit, gesammelt und bilden einen Teil der Sunna,

die, mehrfach gesichtet und in besonderen Büchern niedergelegt, als Gesamttradition jetzt neben dem Koran die hauptsächlichste Quelle der Religionserkenntnis für den rechtgläubigen Moslem bildet. Die berühmteste unter den sechs anerkanntesten Sammlungen ist die von El Bochari um 840 unter dem Titel Eddschâmi essahîh, d. i. „Wahrhaftiger Sammler“ veranstaltete; sie enthält 7275 Überlieferungen, welche Bochari aus einer Anzahl von 600000 als die von den bedeutendsten Autoritäten herrührenden ausgewählt hat, ed. L. Krehl, Leyden 1862 ff., 2 Bde. Diese arabischen Gnomen übertreffen an Geist und Gehalt nicht nur bei weitem den Koran, sondern sie können mit Fug und Recht dem Vorzüglichsten zur Seite gestellt werden, was andre Nationen in diesem Genre aufzuweisen haben. Die meist apokryphischen Sprüche Alis, Abu Bekrs, Omars und Othmans hat der persische Dichter Raschîd Watwât, gest. 1182, gesammelt, von denen die dem Ali zugeschriebenen Fleischer, Leipz. 1837, herausgegeben hat. Andere Kollektionen veranstalteten Thaálibi, gest. 1038, Mawerdi, gest. 1058, vor allem aber Meidani, gest. 1124, dessen 6000 Sentenzen, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten enthaltende Sammlung Freytag, Bonn 1838—43, in 3 Bdn. herausgab; die Sprüche Samachscharis, geb. 1074, gest. 1143, übersetzte Fleischer, Leipz. 1835, und Weil, Stuttg. 1836. — Auch die persische Litteratur ist reich an didaktisch-gnomischen Poesieen. Noch in die Zeit der grossen Epiker fallen die Vierzeilen des berühmten Scheichs Abû Saîd Abulchair und Nasîr Chusraus tiefsinnige Lehrgedichte, Vorläufer aber der Hauptrepräsentanten einer mystisch gefärbten Didaktik ist der um 1230 getötete Ferîd ed dîn Attâr, welcher unter dem Titel Pend-nâme, d. i. Buch des Rats, ed. Sylv. de Sacy, 1819, die bisher zerstreuten Schätze altüberlieferter Weisheitslehren sammelte. Doch auch des Scheichs Moslich ed dîn Sadî, gest. 1291, moralphilosophische Dichtungen Gulistân, d. i. Rosengarten, und Bostân, d. i. Fruchtgarten, zeichnen sich durch beigemischte Denksprüche in Prosa und Versen aus. Türkische Sprüche finden wir im Morgenländischen Kleeblatt von J. v. Hammer-Purgstall; aus rabbinischen Schriftstellern sammelte Buxtorf ein Florilegium hebraicum, Basil. 1648. Auch bei Griechen und Römern begegnen wir Sprichwörtern; so hatte man solche von Solon, Pythagoras u. a., die in den Poetae Graecorum gnomici, 2. Aufl. 1817, zusammengestellt wurden, und nach Sueton im Caesar

c. 56 hat auch Jul. Caesar in seiner Jugend eine derartige Sammlung angelegt.

Alle diese Werke haben gewisse gemeinsame Kennzeichen; sie bieten Erfahrungen des gewöhnlichen Lebens, mehr oder weniger scharf und geistreich gefasst und zu Klugheitsregeln verarbeitet. Das religiöse Element tritt zurück, das rein Menschliche waltet vor, durch ein loses Band nur mit der Gottesfurcht verbunden. Nun unterscheiden sich aber die hebräischen Proverbien von denen anderer Völker durch folgende Merkmale:

1. Die hebräische Lebensweisheit geht von der Gottesfurcht aus; das erklärt sie oft, und ebenso oft weist sie auf den Segen der Gottesfurcht hin; aber aus dem religiösen Prinzip selbst werden die einzelnen Lebensregeln dennoch nicht entwickelt, sondern sie werden mit demselben nur lose in Verbindung gebracht. In der That gehört die ganze Weisheit der Hebräer der freien Reflexion an, und die Proverbien sind, nach dieser Seite hin betrachtet, weniger religiös gefärbt als das Buch Hiob, wo doch in jedem Momente der Glaube hindurchleuchtet.

2. Merkwürdig ist in den Sprüchen das allgemeine Prinzip der Weisheitslehre. Es wird die Weisheit als göttliches Prinzip in einer fast spekulativen Weise dargestellt als ein von Gott verschiedenes, aber durch ihn hervorgebrachtes Wesen, das überhaupt die vernünftige Gestalt der ganzen Welt bewirkt hat, auch auf Erden wirksam bleibt und alles Weise, was unter den Menschen entstanden ist, aus sich heraus erschuf. Durch diese Weisheit üben alle Könige und Richter der Erde weise Herrschaft, geben weise Gesetze und fällen weise Urteile, VIII, 15 u. 16; XIV, 34. Das ist universalistisch und insofern bemerkenswert. Haben die Hebräer nun dies Princip allein gefunden, oder haben sie einen Anstoss dazu von fremden Völkern erhalten? Es ist möglich, dass griechischer Einfluss ihm zugrunde liegt; denn eine solche spekulative Auffassung der Weisheit befremdet uns bei den Juden, und gerade unter griechischem Einfluss wird nachmals dieses Prinzip immer weiter ausgebildet. Auch spricht die Zeit nicht gegen die Möglichkeit jener Annahme; doch bleibt deswegen nicht ausgeschlossen, dass dieser κόσμος νοητὸς auch aus der älteren israelitischen Anschauung hergeleitet werden konnte, sofern man den begeisternden Geist Gottes bei den Propheten später als göttliche

Intelligenz fasste, als objektive Weisheit in Bezug auf das praktische Nachdenken.

3. Daraus erklärt sich sodann, dass die Proverbien keine Rücksicht auf das mosaische Gesetz und den levitischen Kultus nehmen. Das ganze Prinzip der Weisheitslehre war formell vom traditionellen Gesetz und der prophetischen Weise, die Theokratie aufzufassen, durchaus verschieden. Der Mensch war hier auf sich allein gestellt, und nur die Intelligenz sollte ihn leiten.

1. So erhaben dies Prinzip ist, so wenig ist es doch gerade wegen seiner Allgemeinheit geeignet, um alle Eigentümlichkeiten des Lebens unter dasselbe als Allgemeines zu subsumieren, wie dieses Zusammenfassen unter ein Übergeordnetes ja überhaupt die Schwierigkeit des Ethischen ist. Daher läuft denn die Weisheitslehre auch oft in blosse Klugheitsregeln aus, und die Ausdrücke, welche für die Weisheit und Klugheit gebraucht werden, stehen sonst auch von bösen Anschlägen; wir finden חָכְמוֹת neben חָכְמָה, ferner בִּינָה und דַּעַת, auch תַּחְבֻּלוֹת und עָרְמָה, ebenso dann מוּסָר, תּוּשִׁיָּה, טַעַם, מְזִמָּה, עֵצָה und שֵׂכֶל, und daraus sieht man schon, dass hier alle möglichen Weisen der Intelligenz benutzt sind, um nicht nur Weisheit zu lehren, sondern auch praktische Klugheit einzuschliessen. So lesen wir denn die mannigfachsten Aussprüche der Liebe und Verträglichkeit, während andererseits auch gewöhnliche Schlauheit empfohlen wird; man soll sich vor diesem und jenem hüten, z. B. keine Bürgschaft leisten, obgleich man doch wohlthätig sein soll.

§ 163.

Verfasser und Zeit.

Wenn man nach den Überschriften geht, so würde Salomo, der alte König Israels, der Urheber der Sammlung sein bis auf die Anhänge. Salomo war seiner Weisheit wegen berühmt, cf. I. Reg. V, 12 ff.; es fragt sich aber, ob die Beischriften hier mehr Autorität haben als bei den Psalmen. Die Kritiker sind da gewöhnlich ziemlich inkonsequent; bei den Psalmen heben sie das höhere Alter und die Gültigkeit der Überschriften auf, in den Proverbien halten sie fest daran, beim Koheleth dagegen geben sie die Sache wieder auf, selbst Hengstenberg, obgleich sich doch auch der Prediger als Salomonisches Werk bezeichnet. Bei den

Proverbien weisen nun bloss die Überschriften auf Salomo, und die Alexandriner fügen XXV, 1, um gar keinen Zweifel über die Autorschaft aufkommen zu lassen, zu den Worten „Auch dies sind Sprüche Salomos“ hinzu αἱ ἀδιάκριτοι, also solche, welche jede διάκρισις ausschliessen; aber im Text bezeichnet sich der Verfasser nirgends als König, sondern als einen Weisen, der im Mittelstande lebt und Erfahrungen gemacht hat, wie sie eben nur hier möglich sind. Sind daher die Überschriften ursprünglich oder erst später bei der Aufnahme des Buches in den Kanon hinzugefügt? Alles entscheidet für das Letztere, denn

1. schon aus der Wiederholung der Überschriften folgt, dass das Werk aus mehreren Stücken besteht und wohl später zusammengestellt ist. So findet sich eine Überschrift des Ganzen I, 1, dann eine zweite c. X und c. XXV wiederum eine andre mit dem Zusatz, dass die Männer Hiskias die Gnomen zusammengetragen haben; dieser aber lebte mehrere Jahrhunderte nach Salomo; eine authentische Aufzeichnung war damals wohl unmöglich, und so fragt es sich, ob nicht auch diese Notiz den Wert aller übrigen Beischriften habe.

2. Die einzelnen Stücke der Sammlung haben zwar ein allgemeines, durchgehendes Gepräge, aber sie unterscheiden sich doch auch. Cap. I—IX und cap. X—XXIV haben denselben Typus; der Sprachgebrauch des ersten Abschnittes wiederholt sich im zweiten, in den Gnomen, nur mit der Differenz, dass hier der Stil ein anderer sein muss, während cap. XXV—XXIX viel künstlicher, reflektierter und rätselhafter dargestellt ist; noch mehr aber unterscheiden sich die Anhänge cap. XXX—XXXI.

3. Gnomen in solcher Menge und Mannigfaltigkeit sind bei allen Völkern erst aufgezeichnet, nachdem sie lange Zeit mündlich im Umlauf gewesen waren. Kein einzelner Verfasser hat nachweislich ein Werk der Gnomen erfunden und geschrieben; alle den Proverbien parallele Sammlungen sind Kollektionen im Munde des Volkes befindlicher Gnomen, höchstens vermehrt durch eigene Beiträge der Schreiber.

4. Der Geist des Werkes ist der des durchgebildeten Monotheismus, der überall vorausgesetzt wird, ohne eine Offenbarung, die noch fortschreitet, da sie vielmehr geschehen ist, und ohne jede Spur von Götzendienst. Es ist die subjektive Aneignung und Durchbildung eines längst gegründeten Prinzipes, die uns überall

entgegentritt. Damals war, und diese Seite hebt der Verfasser ganz besonders hervor, die Monogamie allgemeines Gesetz; alle Proverbien setzen streng monogamische Verhältnisse voraus, und wie passt das zu Salomo? Oder sollte auch er gesagt haben: Richtet euch nach meinen Worten, nicht nach meinen Thaten? — Der Vater, der zu seinem Sohne spricht, lebte offenbar im Mittelstande, cf. X, 5, 15; XI, 14, 21, 26; XII, 4, 10 f.; XIII, 7, 11, 23; XIV, 1, 4, 21; XV, 15 ff.; XVI, 8, 26 u. o., in Verhältnissen, die dem Salomo gar nicht genügend bekannt waren, oder aber seine Teilnahme nicht erwecken konnten, ja, der Verfasser bezeichnet sich eher als einen in Dürftigkeit lebenden Mann, cf. XXI, 17; XXII, 29, nie als König. Wo von diesem die Rede ist, da werden Klugheitsregeln gegeben, sich vor ihm in acht zu nehmen; cf. XXIII, 1—3; XXIV, 21 u. 22.

Nun mögen ja allerdings von Salomo Gnomen herrühren, wer will das leugnen? Wer aber kann auch beweisen, wie viele und welche? Neuere Kritiker haben gewöhnlich angenommen, dass die älteren Sprüche von ihm herstammen, freilich doch wieder nicht alle; denn diejenigen, welche die Keuschheit und Monogamie lehren, wagt man nicht ihm beizulegen. Indessen ist eine Aussonderung der Salomonischen Gnomen gar nicht möglich, das ganze Werk jedoch seinem Geist und seiner Form nach parallel dem Buch Hiob und dem späteren Koheleth, und dieser Umstand leitet uns bei der Betrachtung über die Abfassungszeit.

Hält man sich an die Überschrift, so gibt man gewöhnlich die Einleitung als ein späteres Stück preis, hält aber die erste Sammlung, cap. X—XXIV, für echt Salomonisch und lässt sie nach Hitzig im 9. Jahrh. veranstaltet sein; die zweite Sammlung lässt man unter Hiskia zustande kommen, die Anhänge opfert man wieder als jünger auf. Hitzig entdeckt in den Proverbien Reminiscenzen aus dem letzten Teil des Jesaja, vgl. I, 16, VI, 17 u. 18 mit Jes. LIX, 7, und aus dem Deuteronomium, III, 22—26 cf. Deut. VI, 7, auch aus Hiob; denn dieselbe Stelle klingt auch an H. XI, 18 u. 19 an, III, 25 an H. V, 22, III, 26 an H. XXII, 25 und XXXI, 24; das sollen dann spätere Glossen sein; auch Kuenen und Nowack halten das Verhältnis des Verfassers zum Deuteronomium und zum Buche Hiob für ein sekundäres, aber eine solche Annahme ist gar nicht nötig, wenn das Zeitalter richtig bestimmt wird. Die Proverbien sind in der Zeit des Buches

Hiob entstanden (Rosenmüller), nur ist letzteres etwas älter; denn Reminiscenzen aus diesem Werk finden sich in den Sprüchen, besonders aber in den Anhängen, und ausserdem ist im Hiob die Handhabung der Sprache noch eine kräftigere; Gleichzeitigkeit der Abfassung von Büchern verwandter Art erklärt aber hinlänglich Ähnlichkeiten des Ausdrucks, zumal wenn dieser aus dem alltäglichen Leben, aus dem Munde des Volkes entnommen wird.

Fr. Delitzsch folgert aus den Wiederholungen von Sprüchen und Spruchteilen der ersten Sammlung von משלי שלמה in der hiskianischen, dass beide Sammlungen, obgleich solche Wiederholungen sich auch in der ersten Lese selbst finden, verschiedene Verfasser haben, namentlich weil beide Teile des Werkes auch sonst mehrfach anders geartet sind, dass aber die Männer Hiskias die erste Reihe kannten, da sie nur so wenige Sprüche dieser Kollektion wiederholen. Er lässt I, 1—XXIV, 22, da mehrere Spruchpaare, welche dieses Buch enthält, wesentlich dieselben Sprüche in einer älteren und einer jüngeren Gestalt geben, also die alten Salomonischen Mischle sich durch Umbiegungen hie und da schon geändert hatten, zur Zeit Josaphats entstehen als des Königs, der im Anfange seiner Regierung besonders sich des Volksunterrichts annahm, und daher sei auch I, 7—IX der Jugend gewidmet. Und wie dieses Spruchbuch nach vorn von jener grossen Einleitung, so sei es nach hinten von den דברי חכמים, XXII, 17—XXIV, 22, umschlossen. In nachhiskianischer Zeit habe dann ein zweiter Sammler die Anfügung der hiskianischen Lese und eines kleinen Nachtrages von דברי חכמים, XXIV, 23—34, sich erlaubt, letzteren aber nach dem Gesetz der Analogie auf XXII, 17—XXIV, 22 zunächst folgen lassen und dann auch die Anhänge XXX — XXXI geschrieben. Aber schon A. T. Hartmann hat im Litteraturblatt der Darmstädter Kirchenzeitung Nr. 98, 1828, das Zeitalter des Buches genau bestimmt. Da dasselbe eine Parallele zu Hiob bildet, abgelöst vom partikularistischen Monotheismus die Dinge betrachtet, so kann es auch nur in der Zeit der Weisheitslehre, also im 5. Jahrh. entstanden sein, während die Anhänge dann wohl dem 4 Jahrh. angehören, und alle anderen Meinungen, die nach den Überschriften urteilen, würden es schwer haben, positiv auch nur von einem einzigen kleinen Stückchen zu beweisen, dass es ins 9. Jahrh. gehört.

§ 164.

Kommentare.

Philipp. Melanchthon. explicatio Proverbb., 1555, Opp. T. II; Jo. Merceri Comment. in Proverbb. Salom. am Komment. z. Hiob, Lugd. B. 1651; Proverbia Salomon. enucl. a Martino Geiero erschienen Lips. 1669, 2. Aufl. 1725; Albert Schultens' Proverbia Salom.: vers. integram ad Hebr. fontem expressit atque comment. adiecit, Lugd. B. 1748, ist mit wenig Glück, obgleich gelehrt gearbeitet; in compendium redegit et observatt. crit. auxit Vogel, cum auctuario per G. A. Teller, Hal. 1769. Die Bahn zu besserer Auslegung brach erst W. C. Ziegler, Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen, 1791; ihm folgte Umbreit, Philol. krit. u. philosoph. Komment. üb. d. Sprüche Salom., nebst e. neuen Übers. u. e. Einleitung in die morgenländ. Weisheit überh. u. in d. hebr. salomonische insbes., Heidelbg. 1826; Rosenmüller in den Scholien, 1829; C. P. W. Grambergs Übersetzung, system. geordnet m. Anm. u. Parall., 1828, ist unbedeutend; Ewald, Poet. Bb. d. a. B., 1836. Im exegetischen Handbuch bearbeitete die Proverbien Bertheau, 1847; zuletzt wurden sie kommentiert von Vaihinger, Stuttg. 1857; von Elster, Götting. 1858; von Hitzig, Zürich 1858; von Zöckler, Bielefeld 1867, von Ewald, Götting. 1867, von Delitzsch, 1873, und von Rohling, 1879, welcher Bickells Ansicht von der althebräischen Metrik vertritt; Bertheaus Kommentar erschien neubearbeitet von Nowack, Leipz. 1883. Ein hebräischer Kommentar von Samuel Weintraub erschien Jerusal. 1882; zu vergleichen ist auch der hebräische Kommentar von Löwenstein, Frankf. a. M. 1838, und die massorethisch-kritische Textausgabe von S. Baer, Leipz. 1880. Der Midrasch Mischle, d. i. die allegorische Auslegung der Sprüche Salom., wurde ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche in dessen Bibliotheca Rabbinica. Vgl. H. F. Mühlau, De proverb. quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole, Lips. 1869.

Koheleth.

§ 165.

Der Name des Buches.

Die Überschrift des Buches lautet: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִָם, „Worte des Koheleth, des Sohnes Davids, des Königs zu Jerusalem.“ קֹהֶלֶת ist particip. fem. von קָהַל, und die letzte Apposition gehört zu Koheleth, da er sich I, 12 selbst als König von Jerusalem bezeichnet; dann aber kann nur Salomo gemeint sein. Was heisst nun קֹהֶלֶת? Die Radix קהל bedeutet im Hebräischen, hiphil u. niphal, versammeln und sich versammeln, häufiger ist קָהָל, die Versammlung. Im Arabischen heist قهل mager werden und كهل altern, im Chaldäischen kal קְהַל rufen. Nach den Dialekten hat man deshalb קֹהֶלֶת bald als Greis deuten wollen, da Salomo im Alter geschrieben habe, bald als Redner; aber im Hebräischen hat die Radix stets nur die Bedeutung des Versammelns, und so müsste das Wort also Sammlerin bedeuten oder eine Person, die auf eine Versammlung Bezug hat; denn Sammlerin in Hinsicht des Inhaltes zu fassen, ist falsch, da קהל nur von Personen gebraucht wird, hier also eine Person gemeint sein muss, welche im Verhältnis zur Gemeindeversammlung steht, und da Redner angeführt werden, etwa eine Rednerin; so übersetzt die Septuaginta ἐκκλησιαστής Graec. Venetus ἡ ἐκκλησιάστρια, ἡ ἐκκλησιάζουσα, die Vulgata ecclesiastes und Luther Prediger. Nun fällt aber die Femininform auf, da doch Salomo als Subjekt bestimmt wird; dieselbe erklärt sich aber als Bezeichnung eines Amtes oder einer Würde und ist eine gewöhnliche nachexilische Wortbildung; cf. סֹפֶרֶת Esra II, 55 für Schreiber, sonst סָפְרָה, das. IV, 8, 9, 17, 23; den Amtstitel Nehemias, פֶּחָה, Neh. XII, 26[1]); ja selbst in Eigennamen tritt das Femininum ein; so פֹּכֶרֶת Esra

1) Üb. dies Wort vgl. Schrader, Keilinschr. u. d. a. T., S. 88 u. 279.

II, 57. Demnach bedeutet קֹהֶלֶת eine Person, die das Amt hatte, in der Gemeinde aufzutreten. Salomo hat diesen Titel natürlich nicht bei Lebzeiten geführt, hat ihn auch nicht eher erhalten, als bis unser Verfasser dieses Buch schrieb und nach einer damals beliebten Fiktion den weisen Salomo am Ende seines Lebens als belehrend einführte, ihn, der alles erfahren und genossen hatte. Er entlehnte den Namen von den im Zeitalter der Entstehung des Buches üblichen Versammlungen der Weisen, אֲסֻפּוֹת, XII, 11.

§ 166.

Inhalt.

Der Inhalt des Koheleth bewegt sich im allgemeinen um die Anschauung von der Weltregierung, der Vorsehung Gottes, der Vergeltung des Guten und Bösen und gibt einerseits eine Betrachtung der gegenwärtigen Welt und des Widerspruches mit einem vernünftigen Zweck, andererseits Lehren der Weisheit und Klugheit, wie sich der Einzelne dieser eitlen Welt gegenüber zu verhalten habe. — Als der Verfasser schrieb, war das jüdische Volk durch Fremde bedrückt, Unwürdige bekleideten die höchsten Ämter, X, 5, jede Äusserung des Freiheitssinnes war gefährlich, X, 20. Man empörte sich wohl hie und da, vergrösserte aber dadurch die Leiden; der Besitz aller Güter war unsicher, VI, 2, die Gerichtsverwaltung ungerecht, III, 16, es flossen die Thränen der Unterdrückten, IV, 1; V, 7. Es war eine traurige Zeit, durch welche der ganze Blick über die physische und sittliche Welt getrübt wurde, und daher stellt der Verfasser den Satz auf: „Alles ist eitel“, d. h. es lässt sich kein bestimmter Zweck, keine vernünftige Ordnung, kein Resultat im Weltlauf nachweisen; in der physischen Welt herrscht ein bestimmter Kreislauf, der zu nichts führt, und in der sittlichen Sphäre findet sich ebensowenig die Erreichung eines würdigen Zweckes; denn das Glück des Volkes ist ja der höchste Zweck, und dies ist nicht vorhanden. — Dem gegenüber gibt der Verfasser des Koheleth nun Lehren und Klugheitssegeln. Bei einem so trostlosen Zustande der Dinge hilft keine Grübelei über die Ordnung der Welt, kein trübes Entsagen allem Lebensgenuss gegenüber. Der Mensch muss festhalten am Glauben an Gott und seine Gerechtigkeit, die endlich offenbar werden wird, darf aber nicht den geringen noch übrigen Lebens-

genuss sich verkümmern durch Grübeln über die Vorsehung oder durch verzweifeltes Sich-abschliessen gegen die Welt. Freilich nach dem Tode hat der Mensch nichts mehr zu hoffen, aber darum eben muss der Genuss nicht aufgegeben werden; zuletzt wird Gott ein gerechtes Gericht halten.

Dieser Inhalt, der gar nicht recht zu den gläubigen Elementen des alten und neuen Testamentes stimmt, erregte von jeher Bedenken bei frommen Lesern. Schon der alexandrinische Verfasser der Sapientia hat sein Buch wahrscheinlich im Gegensatz zum Koheleth geschrieben. Man bedachte nicht, dass unser Verfasser nicht auf dem theokratischen Boden des Glaubens steht, sondern auf dem der Weisheitslehre, einer Betrachtung, die sich unabhängig von den Glaubenselementen hält. Nun verglich man seine Lehre mit der gläubigen und fand natürlich den Koheleth höchst ungläubig. Auch die Talmudisten waren mit dem Buche in Verlegenheit; cf. Pesikta Rabbati f. 33, c. 1; Midrasch Cohel. f. 311, c. 1; Wajikra Rabb., sect. 28, f. 161, c. 2: Voluerunt sapientes ἀποκρύπτειν librum Coheleth, quod deprehenderent in eo verba, quae ad haeresin vergant; Tr. Schabb., f. 30, c. 2; eo quod verba eius se mutuo everterent, und Hieronymus sagt zu XII, 13, dass die Juden nur des guten Schlusses wegen das Buch für des Kanons würdig hielten, da es sonst verdiente, der Vergessenheit anheimzufallen. Aiunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoriam duraverunt, et hic liber oblitterandus esse videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus: ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam dispositionem suam et omnem catalogum suum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promtissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et eius praecepta faciamus. Spätere halfen sich durch künstliche Deutungen, indem sie in einzelne Stellen zu viel hineinlegten und andre ironisch fassten, also das Gegenteil aus ihnen machten. In der christlichen Kirche adoptierte man gern die Lehre von der Eitelkeit dieser Welt, da man eine künftige bessere daneben hielt, dagegen gewann das Buch an sich grosses Ansehn bei freidenkenden Männern, weil es skeptische Ansichten in Beziehung auf viele Dinge ausspricht, die auch von der Aufklärung in dieser Weise

betrachtet sind; besonders Friedrich der Grosse schätze es hoch als einen wahren Fürstenspiegel, doch erst durch unbefangenere Auslegung wurde Wert und Stellung des Werkes in der hebräischen Litteratur überhaupt allmählich erkannt und richtig beurteilt.

Frühere, Gelehrte der Aufklärungsperiode, halfen sich durch allerlei Deuteleien, leugneten wie Döderlein, Übers., Vorr. p. X. ff., Nachtigal, Kohel. S. 36 ff., Paulus im N. Rep. I, 201 ff., die Einheit und hielten das Werk für eine Sammlung verschiedenartiger Aussprüche; dagegen aber zeugt die Einheit der Sprache und der Form; oder sie wollten mit holländischen Theologen bei Cleric. Sentimens de quelques Theol. de Holl., p. 272, und Herder, Briefe, d. Stud. d. Theol. betreffend, I, 180 ff., eine dialogische Form in dem Buche erkennen; die skeptischen Stücke, meinte man, seien die Fragen des Schülers, das Positive dagegen sei die Lehre des älteren Lehrers, oder aber man sagte, der Verfasser habe in verschiedener Stimmung geschrieben, und das Werk sei noch nicht völlig für die Veröffentlichung ausgearbeitet, so J. E. Chr. Schmidt, ähnlich Augusti u. a. Noch andre nahmen an, der Verfasser habe den alten Koheleth als Personifikation der zweifelnden Stimmung seiner Zeit eingeführt und ihn zu widerlegen gesucht; aber es ist doch höchst unwahrscheinlich, dass gerade Salomo als Repräsentant der falschen Meinung hingestellt sein sollte. Hengstenberg endlich sagt: Der Verfasser stellt die schärfsten Zweifel auf, — das ist richtig, — widerlegt sie aber auch, — das ist unrichtig.

Im besonderen hat man folgendes an dem Werke ausgesetzt: In Hinsicht der religiösen Anschauung fehlt zwar nicht der Glaube an Gott, aber doch der begeisterte lebendige Glaube; er ist eben niedergedrückt durch die Leiden der Zeit. Der Verfasser kämpft mit Hoffnung und mit Resignation; das ist ein natürlicher Ausdruck der Stimmung, darf aber nicht zum Vorwurf dienen. Der Verfasser kennt nicht die Unsterblichkeit der Seele, denn er identificiert den Tod von Menschen und Vieh, III, 18—22; und dieser Ausspruch ist nicht widerlegt durch XII, 7, wie Hengstenberg meint, denn in diesem Verse liegt nicht die persönliche Unsterblichkeit, sondern nur die Auflösung des Menschen in die beiden Elemente, wie sie in der Genesis verbunden sind. Man vermisst ferner eine lebendige Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes, von einem Weltgericht, das Gott nach theokratischer Anschauung halten soll. Auch das, behauptet man, sei durch den Schluss

widerlegt, wo es heisst, dass Gott alles ans Licht bringen werde; aber diese Worte beziehen sich nicht auf ein Weltgericht, sondern auf einen endlichen Sieg des Rechten im Laufe der Geschichte.

So angesehen, spricht das Buch nichts Ungläubiges aus; denn dieselben Ansichten hat auch der Verfasser des Hiob, nur mit schöner lyrischer, begeisterter Erhebung zur Idee Gottes. In Sonderheit war aber die Unsterblichkeitslehre, wie das spätere hellenistische Judentum sie ausbildete, dem hebräischen Altertum fremd; dies kennt nur den Scheol, und Ausnahmen, wie bei Henoch und Elia, wurden, weil Ausnahmen, nicht zur allgemeinen Anschauung erhoben. Die Lehre von der Unsterblichkeit formte sich zuerst durch die Lehre von der Wiederbelebung der Leichen bei Ezechiel, woraus dann Jes. XXV u. XXVI eine Umgestaltung derselben und Dan. XII eine Besiegung des Todes wurde. Die Lehre von der ἀφθαρσία aber, von der geistigen Fortdauer des Individuums, bildete sich erst unter griechischem Einfluss und findet sich zuerst bei den Alexandrinern, z. B. im Buch der Weisheit. Der Verfasser hält im Koheleth fest an den nicht-theokratischen Elementen des älteren Hebraismus, und seine Richtung ist fortgesetzt in der Sekte der Sadducäer, während die theokratische, phantastisch gläubige Richtung sich in den Pharisäern weiterbildet.

§ 167.

Verfasser und Zeit.

Das Buch führt Salomo viel bestimmter als die Proverbien als Verfasser ein; denn hier liegt die Angabe nicht bloss in der Überschrift, sondern im Texte selbst. Trotzdem halten sehr wenige Ausleger der Neuzeit Salomo für den Dichter. Jos. Fr. Schelling, van der Palm, aber selbst Hengstenberg u. a. setzen den Koheleth ins persische Zeitalter, geben also die Fiktion auf, und in der That kann niemand, der nur einigermassen die hebräische Sprache versteht, nur einigermassen den Gang des hebräischen Geistes verfolgt, das Buch in eine frühere Epoche der Geschichte versetzen. Jahn und Schmidt verlegten es vor das Exil und liessen es unter Hiskia gesammelt sein, da VIII, 2 ff. u. a. das bestehende Königtum voraussetze, — als ob es nur hebräische Könige gäbe; cf. ep. ad Rom. XIII. — Für die spätere Zeit entscheidet:

1. der historische Hintergrund des Buches. Wäre Salomo

der Verfasser und das Volk zu seiner Zeit so hart bedrückt gewesen, so hätte es die erste Pflicht des Königs sein müssen, der Bedrückung zu steuern, aber nicht dies Buch zu schreiben. Solch eine schwere Zeit findet sich nun in der israelitischen Geschichte als dauernd nur in der seleucidischen Periode; in der persischen erging es dem Volke nicht so schlecht; Bücher aus dem 3. Jahrh. setzen keineswegs eine so ungerechte Wirtschaft voraus, wie sie in der seleucidischen Zeit wirklich eintrat. Diese beginnt aber 221 und dauert bis zu den Makkabäern.

2. Dazu stimmt auch die Sprache des Buches, die der allerspätesten Epoche der kanonischen Litteratur der Hebräer angehört. Der Stil ist sehr ungelenk; man merkt, der Verfasser war nicht geübt im Schreiben; wir finden eine Menge späterer Wörter, הֲבֵל st. הֶבֶל I, 2; כְּבָר I, 10; II, 12, 16; III, 15; IV, 2 u. ö.; כִּשְׁרוֹן II, 21; IV, 4; V, 10; זְמָן III, 1; עוֹלָם, Welt, III, 11; הָסוּרִים st. הָאֲסוּרִים IV, 14; פֵּשֶׁר VIII, 1; פִּתְגָם, Ausspruch, VIII, 11; גּוּמָץ X, 8; בָּטֵל XII, 3, dazu das שֶׁ praefixum, ja, manches nähert sich bereits dem talmudischen Sprachgebrauch, cf. Gesen., Gesch. d. hebr. Spr., S. 36; Hartmann, Lingu. Einl. in. d. B. Koh. in Win. Ztschr. f. wiss. Theol. I, 29 ff., und selbst Gräcismen wie עָשָׂה טוֹב, εὐπράττειν, III, 12, sind nicht ausgeschlossen. Aber auch abgesehen davon trägt die Sprache das Gepräge späterer Zeit.

3. Hierzu kommt, dass es allmählich Sitte geworden war, Bücher durch Überschriften älteren Verfassern beizulegen, und nicht nur dies, sondern auch Bücher mit fingiertem Namen des Autors zu erdichten; letzterem Brauch begegnen wir zuerst beim Koheleth, dann bei der alexandrinischen Weisheit Salomos, später noch bei Henoch.

Alle Kriterien führen darauf, dass unser Werk am Ende des 3. oder am Anfang des 2. Jahrh. entstanden ist.

§ 168.

Kommentare.

Von älteren Kommentaren sind ausser Hieronym. Comment. in Ecclesiast., Opp. T. III, ed. Vallars., zu erwähnen Merceri Comm. in Eccles., 1573; J. Drusii Comm., 1635; Mart. Geier, Comm. in Kohel., Lips. 1668; die Bearbeitung von J. E. Chr. Schmidt, 1694; J. J. Rambach, Annotatt. in Eccles. in J. H. Mi-

chaelis' Uberr. annotatt. in Hagiographa; J. F. Kleuker, Übers. u. Erkl., 1777; der beste von den älteren Kommentaren ist der von van der Palm, Ecclesiast. philol. et crit. illustratus, Lugd. Bat. 1784; ihm folgte Zirkel, D. Tred. Sal., Würzb. 1792; Kaiser, Koheleth, d. Collectivum der Davidischen Könige zu Jerusalam, Erl. 1823; Köster, Hiob u. Pr. S., 1831; Aug. Knobel, Kommentar üb. d. B. Koh., Leipz. 1836; der Komment. von Herzfeld, 1838; von H. Ewald in Poet. Schr. d. a. B., 1867, II, 267 ff.; von Hitzig im exeget. Handb., 1847; von Elster, unbedeutend, 1855; von Vaihinger, 1858; von Hengstenberg, 1859; von Hahn, 1860; von Kleinert, 1864; von L. Young, 1865; von L. Ginsburg, 1868; von Zöckler, 1868; von Grätz, 1871; von P. Dale, 1873; von Tyler, 1874; von Fr. Delitzsch, 1875; von Plumptre und Renan, 1882, zuletzt von Nowack und von Wright. Vgl. ausserdem Stier i. d. luth. Zeitschrift, 1871, S. 409 ff.; Bloch, Ursprung u. Entstehungszeit d. B. Koh., 1872, und den Midrasch Koheleth, ins Deutsche übertr. von Aug. Wünsche.

Das Hohelied.

§ 169.

Der Name des Buches.

Der Titel dieser מְגִלָּה lautet שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה, „Lied der Lieder, welches dem Salomo angehört"; das aber kann nach hebräischem Sprachgebrauch nur heissen: „Schönstes Lied, welches Salomo zum Verfasser hat"; denn die Verbindung Lied der Lieder, der Singularis mit dem Pluralis, bezeichnet immer das Vorzüglichste der Art, also den Superlativ, wie שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, Himmel der Himmel, I. Reg. VIII, 27, oder Höhe der Höhe, wo noch die erste Höhe hoch ist im Vergleich zu der zweiten, oder Knecht der Knechte, עֶבֶד עֲבָדִים, Genes. IX, 25, d. i. niedrigster Knecht. Das ל ist ל auctoris. Daher darf man nicht erklären: „ein Lied aus der Zahl der Lieder, die Salomo gedichtet hat", nach I. Reg.

V, 15, auch nicht den Text ändern, etwa שִׁיר הַשִּׁירִים (שַׁרְשָׁרָה, שַׁרְשְׁרָה), „Kette der Lieder“, wie Velthusen thut: und andererseits kann אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה nicht heissen „auf Salomo“, oder „in Salomos Zeit“, „in Salomos Weise.“ — Die Überschrift rührt nicht vom Verfasser des Liedes her, wie schon der Gebrauch von אֲשֶׁר zeigt; denn im ganzen Werk findet sich dieses Relativum nicht, sondern nur das שֶׁ praefixum. Der Urheber der Beischrift hat aber das Buch unmöglich verstanden, da er Salomo beilegt, was gegen ihn gerichtet ist.

§ 170.

Der Inhalt.

Auf die Frage, was das Hohelied enthalte, kann man nur vermutungsweise antworten. Nur eins ist gewiss, nämlich dass darin von Liebe und Treue die Rede ist, und zwar von der menschlichen Geschlechtsliebe, nicht von einer allegorisch zu deutenden Liebe Gottes oder gar Christi zur Gemeinde. Auf dieses Allegorisieren werden wir zurückkommen, wenn wir die Geschichte der Auslegung berücksichtigen, jetzt aber uns an den Wortsinn halten, der seit Michaelis, Teller und Herder von den meisten neueren Exegeten zur Geltung gebracht ist. — Wenn nun aber auch sicher ist, dass unser Werk die Geschlechtsliebe zum Gegenstand hat, so fragt sich doch weiter: ist das Ganze eine einheitliche Darstellung, beruht es auf thatsächlich gedachten Zuständen, oder ist es eine Zusammenstellung von Idyllen, so dass weder der Jüngling noch die Jungfrau in den einzelnen Teilen des Buches dieselben sind? Darüber gibt es zwei Ansichten:

1. Rich. Simon, Herder, Kleuker, Döderlein, Hufnagel in Eichh. Rep. VII ff., Paulus, das. XVII, Döpke, de Wette u. a. nehmen keine Einheit des Ganzen an, sondern betrachten das Buch als eine Zusammenstellung von Liedern und Fragmenten, nur dadurch vereint, dass darin von Liebe gehandelt wird, aber ohne Grundlage einer thatsächlichen Begebenheit. Man vergleicht das Lied dann der Form nach mit den Idyllen des Theokrit und den Eklogen des Vergil, und für diese Auffassung kann das Abgerissene mehrerer kleineren Stücke, z. B. der zwei Schlussverse sprechen. So aufgefasst, wird das Buch dann in zehn bis zwölf Liederchen

zerlegt. Nach de Wette, der auf diesem Standpunkt am besten erklärt, ist der Inhalt folgender:

I, 2—8, Sehnsucht des Mädchens nach dem Geliebten;

I, 9—II, 7, Wechselgesang der Zusammengetroffenen und sich in Liebe Vereinigenden;

II, 8—17, Besuch des Geliebten bei dem Mädchen im Weinberge;

III, 1—5, das den Geliebten des Nachts suchende und findende Mädchen;

III, 6—11, soll Salomos Brautlied eingeschoben sein, was gar nicht passen würde; dann geht die Schilderung der Liebe fort:

IV, 1—V, 1, Wechselgesang des liebetrunkenen Jünglings und des sich ergebenden Mädchens;

V, 2—VI, 3, das den Geliebten des Nachts suchende und ihn preisende Mädchen;

VI, 4—9, Lob der Geliebten durch den treuen Liebenden;

VII, 2—VIII, 4, Wechselgesang des liebetrunkenen, sich in Liebe vereinigenden Paares;

VIII, 5—7, das treu sich liebende Ehepaar.

VIII, 8—10 folgt dann: die sich selbst schützende Unschuld;

VIII, 11—12, Selbstgenügsamkeit des Liebhabers, und

VIII, 13—14, der verscheuchte Liebhaber.

Obgleich nun, sagt de Wette, zwischen den meisten Stücken Zusammenhang ist, steht doch anderes offenbar vereinzelt, ja, abgerissen und vielleicht in falscher Verbindung da. Selbst die ersten Stücke bis VIII, 7 lassen sich, auch wenn man das Brautlied ausschaltet, nicht als ein strenges Ganzes behandeln, denn Scene und Kostüm schwankt etwas; aber, fährt er dann fort, es scheint sich doch alles auf ein und dasselbe Liebespaar zu beziehen und das Gepräge eines Verfassers zu tragen; nur VI, 10—VII, 1 erscheint ihm dunkel, und in II, 15, III, 6, VIII, 5 vermutet er falsch angereihte Bruchstücke. — Diese Auffassung hat scheinbar viel Natürliches; denn manche Abschnitte scheinen in der That kleine Gemälde zu bilden, welche die Liebe und Sehnsucht darstellen, aber es stehen derselben doch auch grosse Schwierigkeiten entgegen. Einmal befremdet Salomo in diesem Zusammenhange; denn nicht bloss sein Brautlied wäre eingefügt, sondern er erscheint ja öfters; schon in der ersten Rede sagt das Mädchen: „Mich führte der König in sein Gemach“; er wird sodann in Beziehung auf seinen

Reichtum erwähnt, welchen die Jungfrau verschmäht; auch redet er selbst sogleich im I. cap., wie סְסָתִי v. 9 beweist; und wer erwartet von einem ländlichen Mädchen, dass es nachts in Jerusalem auf den Strassen umhergeht und seinen Geliebten sucht? Es kommt dazu die Einheit des Verfassers, denn die Sprache ist durchweg dieselbe, und offenbar auch die notwendige Voraussetzung einer künstlichen Anlage. Man darf daher nicht mit Herder verschiedene Dichter annehmen, nicht ein bunt gemischtes Spiel fragmentarischer Poesieen in dem Buche sehen, sondern muss eine Grundanschauung in demselben erkennen und zwar die Identität der liebenden Personen, also der ländlichen Jungfrau und des liebenden Jünglings, sowie derjenigen, welche die Verbindung beider fördern oder hindern.

2. Das führt dann darauf, dass das Ganze eine Einheit bilde und sich um dasselbe Verhältnis drehe. Es wird die Liebe eines jungen Mädchens zu ihrem Freunde geschildert; dasselbe heisst Sulammith, שׁוּלַמִּית, und dieser Name, in der Vulgata Pacifica übersetzt, ist sicherlich ein Gentilicium, jedoch nicht auf die Stadt Schalem zu beziehen, sondern gleich הַשּׁוּנַמִּית von Schunem I. Reg. I, 3, einer Stadt im nördlichen Palästina, im Stamme Isaschar, auch bei Eusebius und in der Peschito mit l geschrieben und jetzt Solam genannt, cf. Robinsons Palästina, III, 401 ff.; andre erklären es als Femininform zu שְׁלֹמֹה nach dem arabischen سُلَيْمَانُ, Suleiman. Mit Gewalt oder List wird das Mädchen nach Jerusalem gebracht und in den Palast Salomos geführt. Hier wird sie, da sie in ihrer treuen Liebe zu dem Freunde verharrt, vom König mit Schmeicheleien bestürmt, von den Weibern Jerusalems bald bemitleidet, bald ermahnt, den ländlichen Jüngling als einen gewöhnlichen Menschen aufzugeben. Sie schildert ihn aber mit glühender Begeisterung, bleibt ihm getreu und wird endlich in die Heimat entlassen und hier mit Jubel empfangen. — Dann hat also der Dichter besonders die treue Liebe schildern wollen, und darauf führt auch VIII, 6—7, der Ausspruch, dass die Liebe stärker sei als der Tod, eine heilige Gottesflamme, die auch Ströme Wassers nicht zu löschen vermögen. Fassen wir aber das Ganze in dieser Weise auf, so ist dabei dennoch eine doppelte Annahme hinsichtlich der Form möglich; entweder sind die einzelnen Stücke kleine Idyllen, alle in dialogischer Gestaltung, denn der Dichter

spricht nicht in eigener Person, erzählt nichts, greift nicht ein, sondern alle Reden gehören den handelnden Personen an wie bei Theokrit, cf. Theokrits Idyllen u. d. hoh. L. von Stäudlin in Paul. Memor. II, 161 ff.; oder aber das Ganze bildet ein Drama. Letztere Ansicht führte zuerst Ewald durch, besonders in seiner Bearbeitung des Hohenliedes, Götting. 1826; da dieselbe aber in der ihr geliehenen Fassung doch gar zu wunderbar erschien, so modificierte er sie seit 1839 in der allgemeinen Darstellung der hebräischen Poesie in der Einleitung zu den poetischen Büchern und nahm an, das Hohelied sei bereits um 920 gedichtet, vor der Erbauung der Stadt Samaria, so lange Thirza noch Residenz war, denn seit Omri war Samaria Hauptstadt des nördlichen Reiches, und das ganze Werk sei ein wirkliches Drama und von Schauspielern aufgeführt, wahrscheinlich dann in Thirza, nicht in Jerusalem, da Salomo nicht gerade in günstigem Lichte erscheint. Aber die dramatische Poesie geht, wo sie sich zeigt, von der epischen und lyrischen aus, indem die Lyrik in die Epik zurückwandelt; Wackernagel, Poetik etc., Halle 1873, S. 172. Das Drama entrollt vor unseren Augen wie das Epos eine Reihe von Begebenheiten, aber doch nicht durch diese, sondern vorzüglich gerade ihre Motive und Folgen, also innere Zustände; „es gibt die Begebenheiten in den inneren Zuständen und durch dieselben“; es ist das Drama also noch episch, da der Dichter nicht subjektive, nicht individuelle Empfindungen darstellt, sondern Begebenheiten und Zustände ausser ihm liegen, aber es ist zugleich doch auch insofern lyrisch, als es überhaupt innere Zustände entwickelt, innere Zustände von Personen, in deren Ich der Dichter sich versetzt. Es ist episch, insofern jene Begebenheiten entweder wirklich früher geschehen sind, oder doch als früher geschehen betrachtet werden, es ist aber lyrisch, insofern eben jene Begebenheiten in den begleitenden inneren Zuständen Moment für Moment vor Auge und Ohr des Zuschauers entwickelt werden; „denn die Lyrik ist die Kunst der Gegenwart und des Momentes, wie das Epos die Kunst der Vergangenheit und des Verlaufes ist.“ Epische Poesie nun, sahen wir, besitzen die alten Hebräer nicht, wir finden bei ihnen nur die Lyrik, wenn schon, trotz der Reichhaltigkeit der Litteratur, nur wenig eigentlich reine, lyrische Lyrik. Hat doch Phantasie und Gefühl aller vorderen Orientalen von jeher gern dem Verstande gedient, seiner ernsten Lehrhaftig-

keit bei den Hebräern, seinem Witz und seinen Spitzfindigkeiten bei den Arabern; es sind die Beispiele selten, wo Gemüt und Einbildung sich nicht in fortwährender Abhängigkeit von den lehrhaften Tendenzen des Verstandes bewegten, mögen auch die Psalmen das erregteste Herz, die prophetischen Dichtungen die schwungvollste Phantasie offenbaren. Fehlt nun aber der eine der Faktoren, die zur Entstehung dramatischer Poesie nötig sind, gänzlich, so konnte Ewald das Hohelied nur für ein Drama erklären, wenn er den entwickelten inneren Zusammenhang zwischen dramatischer und epischer Poesie übersah; denn dass unter den Herodäern Ezechiel ein Drama über den Auszug aus Ägypten in griechischen Trimetern schrieb, von dem uns sogar Fragmente bei Eusebius erhalten sind, kann hier nicht in Betracht kommen. Aber Ewald ging noch weiter, indem er nun zu dem vermeintlichen Drama auch Akte und Scenen bildete; der erste Akt soll von I, 2—II, 7, also bis zum versus intercalaris, der zweite von II, 8—III, 5, wieder bis zum versus intercalaris, der dritte von III, 6—VIII, 4, der vierte endlich von VIII, 5—14 reichen. Setzt man jedoch Schauspieler voraus, die auf der Bühne diese Reden sprechen, so würde ja der ländliche Freund des Mädchens ebenfalls im Palaste gegenwärtig sein, und das wäre doch höchst unnatürlich. Deshalb änderte Ewald seine Meinung dahin, dass auf der Bühne nur zwei Personen aufgetreten seien, nämlich Sulammith und Salomo, und ausserdem ein Chor von Frauen. Jene, Sulammith und der König, sollen auch die abwesenden Personen dargestellt haben, so dass die Jungfrau auch die Rolle des Geliebten und der Brüder, und der Schauspieler, der den Salomo darstellte, in der letzten Scene, die auf dem Lande spielt, wo also der König nicht auftritt, zugleich die des ländlichen Freundes übernommen habe. Masken werden nun nirgends im alten Testament erwähnt, und dadurch wird es offenbar noch auffallender, dass ein und derselbe Mime die Rolle des Freundes und des Verführers durchgeführt haben soll. Zudem löst sich bei dieser Annahme die Voraussetzung gar nicht auf, da ein Drama doch nur möglich ist, wenn die verschiedenen Personen als einzeln gegenwärtig anzunehmen sind; Abwesende dürfen wohl in den Zusammenhang des Stückes eingeführt werden, aber bei der Form und dem Wortlaut unseres Gedichtes ist dies in dem Sinne Ewalds nicht gut möglich. Hitzig verwarf daher diese Hypothese; er lässt die Hochzeitsfeier auf die

Vermählung Salomos mit einer Jerusalemerin Bezug nehmen, so dass hier die gesetzliche Liebe, welche auf Heirat auslaufe, im Gegensatz zu der kindlich reinen Neigung der Sulammith und der sinnlich wollüstigen zu einem Kebsweibe, VII, 2 ff., geschildert werde. Wie er, so verteilt auch Orelli die einzelnen Verse nicht sorgfältig genug an die redenden Personen, und da letzterer besonders auf diese Weise Widersprüche in dem „Schäferdrama" findet, indem er u. a. annimmt, dass V, I der glückliche Bräutigam volle Befriedigung all seines Begehrens erlangt zu haben versichere, womit dann der Wahn von der Standhaftigkeit der Hirtenbraut den königlichen Bewerbungen gegenüber entzweigerissen sei, so trachtet er zunächst, den ländlichen Freund gänzlich zu beseitigen, und legt dem Könige selbst das Schäfergewand an, weil die idealische Jungfrau ihn nicht als Herrscher, sondern in ihm den schlichten Hirten liebt (Delitzsch); da sie sich danach sehnt, die unschuldige Einfachheit ihrer bisherigen Lebensart mit ihm zu teilen, willfahrt Salomo VIII, 5 ff. diesem Wunsche und geleitet die Sulammith zur bescheidenen Hütte ihrer Mutter. Im übrigen bleibt Orelli, obgleich das Stück kein eigentliches Bühnenstück sein soll, der Ewaldschen Dramenhypothese getreu und teilt das Ganze in fünf Akte: I. Erste Begegnung der Liebenden, I, 2—II, 7. II. Ihr wechselseitiges Sehnen und Suchen, II, 8—III, 5. III. Die Hochzeit in der Königsstadt, III, 6—V, 1. IV. Neues Suchen und Finden der Minne (!), V, 2—VIII, 4. V. Besiegelung des Bundes und seine Bedeutung, VIII, 5—14. Wozu diese Akte, wenn doch kein Bühnenstück vorliegt, und wozu die Furcht vor dem ländlichen Rivalen, wenn man, wie Orelli sagt, weil das Hohelied keine Bühnendichtung ist, nicht ängstlich nach der äussern Realität der erwähnten Vorgänge zu fragen hat?

3. Wir müssen in der That von einer dramatischen Bestimmung und Aufführung des Liedes absehen und voraussetzen, dass das ganze Werk als שִׁיר gesungen wurde und zwar von mehreren Sängern, die einzelne Personen darstellten, und von einigen Chören, welche grössere Kreise repräsentierten, wie die Töchter Jerusalems, die angeredet sind und wieder reden, und die Landleute, die cap. VIII auftreten. Alle diese Sänger und Sängergruppen hat man sich als gleichzeitig gegenwärtig zu denken, da das Ganze mehr eine Charakteristik der verschiedenen Stimmungen gibt, als dass es einen dramatischen Verlauf nähme. Letz-

terer wird eben nur hinzugedacht. Auch sind die Motive der einzelnen Teile der Dichtung häufig keine Thatsachen, überhaupt nichts historisch Bewegtes, sondern schlechthin äussere Zustände, eine äussere Wirklichkeit, in welche der Dichter seine Empfindungen überträgt. Mit vollem Recht hat man diese Dichtungsart die mimische genannt; denn dieses Versetzen in fremde Umstände, in fremde Persönlichkeiten erfordert ohne Zweifel die grösste Treue in der Nachahmung, in Auffassung und Darstellung. Auch unserer deutschen Poesie sind solche mimische Dichtungen nicht fremd; wer denkt nicht an Goethes „Goldschmiedsgesellen“, an das „Lied eines Armen“, „Des Hirten Winterlied“, an das „Lied des Gefangenen“ bei Uhland. Weil nun aber in derartigen Poesieen die Wirklichkeit, die als Motiv dient, eine ruhende, nicht historisch bewegte ist, so ist es ganz natürlich, dass, wie ja auch im Hohenliede geschieht, die mimische Dichtung leichtlich in das Gebiet der Idylle hinüberstreift. Aber das Hohelied, als Ganzes und im Zusammenhange aufgefasst, ist mehr noch als bloss mimische Dichtung; der Dichter versetzt sich zugleich mitten in die epische Wirklichkeit hinein, so dass er nicht selber die angeregten Empfindungen auszusprechen scheint, sondern vielmehr den Personen, die er uns vorführt, seine Worte in den Mund legt, ohne jedoch eine epische Situation hinzustellen, durch welche jene ausgesprochenen Empfindungen motiviert würden. Darum aber ist das Gedicht auch wieder, ganz dem Entwicklungsgange der hebräischen Litteratur angemessen, weniger lyrisch episch, wie etwa das bekannte Lied Dietmars von Eist: „Ez stuont ein frouwe alleine, Und warte uber heide, Und warte ir liebe, So gesach si valken fliegen“, worauf dann in leichtem Übergang die lyrische Exposition dieses epischen Themas folgt, sondern es ist episch lyrisch, es ist die lyrische Auffassung und Ausführung einer epischen Situation, die aber nicht mitgegeben, nicht direkt an die Spitze gestellt wird, gerade wie wir diese Art der Dichtung in späterer Zeit der italischen Litteratur in den Heroides des Ovid finden. Die epische Grundlage dieser von berühmten Frauen an ihre fernen Geliebten gerichteten Briefe und Gegenbriefe wird teils als dem Leser bekannt vorausgesetzt, teils muss sie aus den inneren Zuständen erraten werden; denn den Inhalt bildet eben dort wie im Hohenliede gerade die Entwicklung solcher inneren Zustände. Da nun aber im Hohenliede mehr als ein episches Motiv, da hier ein

dramatischer Verlauf wirklich zugrunde gelegt ist und deshalb hinzugedacht werden muss, so ist das Gedicht allerdings in etwas dramatisiert, freilich kein wirkliches Drama, sondern höchstens etwa den Chorpartieen der Dramen ähnlich, die ja ebenfalls gesungen wurden und ohne die Dialoge ebenso dunkel wären wie das Hohelied, damit aber wäre dieses wieder denjenigen Teilen des Dramas ähnlich, die als lyrische Ergüsse ihrer Dichtungsart nach in der hebräischen Litteratur ihresgleichen hatten. Von einem eigenen Singspiel freilich wusste Griechenland nichts, sondern wie die Homerischen Rhapsodieen immerfort mehr gesungen als gesprochen wurden, wie es da keine Lyrik gab ausser im Gesange zur Lyra und Kithara, so gehörte eben auch zum Drama, das ja aus dem lyrisch epischen Gesange des Dithyrambus seinen Ursprung genommen hatte, wesentlich und untrennbar der musikalische Vortrag und, mit diesem durch das Band des Rhythmus verbunden, auch der Tanz, beides in den Chören, welche von Zeit zu Zeit die dramatische Handlung unterbrechen, obschon auch wohl der Dialog gleich den Homerischen Rhapsodieen mehr recitativartig als in gewöhnlicher Haltung der Stimme gesprochen wurde. Offenbar aber zeigt sich im Hohenliede gerade das Lyrische des — wir wollen sagen Singspiels auf die höchste Höhe gesteigert, während ihm das Epische völlig untergeordnet wird, verloren geht in leichte Umrisse und die Handlung nirgends theatralisch dargestellt, sondern nur vorausgesetzt wird; dem Hörer bleibt es überlassen, sich dieselbe hinzuzudenken, gerade wie in der modernen Kantate. Auch diese hat ja kaum noch etwas Dramatisches, sondern ist wie das Hohelied eine Dichtung durchweg lyrischen Inhaltes, welche sich in gesonderten Teilen und in bunter Aufeinanderfolge musikalischer Komposition in Chören, Recitativen, Arien u. s. f. entwickelt; und wenn auch zum Teil in dramatische Formen gekleidet, so bringt sie doch nie eine wirkliche Handlung, sondern lediglich Empfindungen zum Ausdruck, sei es nun, dass dieselben durch Schilderung von Handlungen anderer oder aber durch bedeutende Ereignisse, durch religiöse oder moralische Betrachtungen veranlasst werden.

Wenn wir daher von Teilen und Abschnitten des Hohenliedes sprechen, so ist das nur so zu verstehen, wie man ja wohl auch bei andern Gedichten, z. B. Elegieen, also etwa bei der ersten Elegie des ersten Buches des Propertius vier Abschnitte unter-

scheidet und diese dann der Übersichtlichkeit des Inhaltes und Zusammenhanges halber wieder in Unterabteilungen zerlegt. Es ist dabei nicht an gesonderte, für sich bestehende Teile zu denken, sondern der hauptsächlichsten Anforderung, die an ein Gedicht gestellt werden muss, der der Einheit, entspricht unser Lied wie jedes poetische Kunstwerk; denn jede Dichtung muss, wenn sie Anspruch auf Schönheit machen will, ein organisches Ganzes von mannigfaltigen Teilen sein, die, jeder für sich allein unselbständig, sich gegenseitig, einer dem andern unentbehrlich, fordern und ergänzen. Akte im Sinne unserer dramatischen Poesie, Abteilungen, die schon äusserlich durch Verhüllung der Bühne bezeichnet würden, sind es ebenso wenig, wie ja denn auch die ältere griechische Bühne solche Akte nicht kannte, da vielmehr der Chor immer auf dem Schauplatze blieb und die jeweiligen Unterbrechungen der eigentlichen Handlung durch Gesang und Tanz ausfüllte; erst mit der mittleren und jüngeren Komödie, die sich des Chors nicht mehr bediente, beginnt die Einteilung in Akte nach unserer Weise. Um so weniger also werden hier Akte anzunehmen sein, wo nicht bloss der Chor oder vielmehr die Chöre, sondern alle Darsteller zugleich auf der Bühne erscheinen und bis zum Schluss der Aufführung darauf verbleiben; denn es ist nicht zu vergessen, wir haben kein Drama, sondern ein dramatisiertes Idyll vor uns.

Nach dieser Voraussetzung teilen wir nun das Hohelied folgendermassen ein:

a. Erster Abschnitt, I, 2—II, 7: Zuerst redet oder singt Sulammith und erklärt, dass sie in das königliche Gemach geführt sei, aber nur dem Andenken ihres Freundes lebe, I, 2—7; darauf erteilen ihr die Frauen des Palastes nicht ohne schadenfrohe Ironie den Rat, doch diesen Freund aufzusuchen, v. 8; dann spricht Salomo; er verheisst der Jungfrau schmeichelnd Schmuck und vergleicht sie seinem Rosse an Pharaos Wagen, I, 8—11, ein Bild, welches eine auffällige Parallele bei Theokrit, Idyll. XVIII, 30, hat, wo es heisst:

Ἢ κάπῳ κυπάρισσος, ἢ ἅρματι Θεσσαλὸς ἵππος,
Ὧδε καὶ ἁ ῥοδόχρως Ἑλένα Λακεδαίμονι κόσμος,

„Wie dem Hauch die Cypresse, wie dem Wagen ein Thessaler Ross, so ist auch die rosenfarbene Helena Lacedämon eine Zierde“; doch das mag zufällig sein. Darauf klagt Sulammith über das

Lästige der königlichen Gegenwart, I, 12—14, und denkt nur an ihren entfernten Freund; Salomo unterbricht sie v. 15, doch die Jungfrau fährt, die rühmenden, schmeichelnden Lobsprüche Salomos auf ihren Freund wendend, im Andenken an diesen fort, I, 16—II, 6, von Salomo nur in v. 2 noch einmal unterbrochen, wenn nicht I, 15—II, 2 dem Geliebten in den Mund gelegt werden muss, und nun folgt v. 7 der versus intercalaris, der nicht in beliebigem Zusammenhange steht, sondern eingeschaltet wird, wenn eine Darstellung der in der Hoffnung oder Wirklichkeit vereinigten Liebenden vorangegangen ist. Es ist also anzunehmen, dass Sulammith, von Erinnerungsschmerz überwältigt, fast ohnmächtig in Schlummer sinkt, träumt, ihr Geliebter halte sie liebreich umfangen, und dass Salomo die anwesenden Frauen ermahnt, das Mädchen nicht zu wecken; denn nicht mit Gewalt fordert er ihre Liebe, sondern er will warten, bis es ihr gefällt, ihm dieselbe zu schenken.

b. Zweiter Abschnitt, II, 8—III, 5: Auch erwacht fährt Sulammith in ihrem Träumen fort; sie sieht den geliebten Hirten im Geiste vor sich und unterhält sich mit ihm, II, 8—14; gänzlich in ihre Träumerei versunken, singt sie dem Freunde, wie er sie in ihren Gedanken v. 14 dazu aufgefordert, ein Winzerliedchen, v. 15, bricht aber schnell diesen Gesang ab, kommt zum Bewusstsein ihrer gegenwärtigen Lage und fügt mit Bezug auf diese v. 16 u. 17 hinzu. Bei dem Gedanken an das Wiedersehen erinnert sie sich, wie sie ihren Geliebten so oft im Traume vergebens gesucht, wie sie die Strassen Jerusalems nachts durchirrt habe und von den Wächtern geschlagen sei. Dann folgt die Hoffnung der Vereinigung, Sulammith sinkt abermals erschöpft zusammen, und Salomo ermahnt die Frauen III, 5 zur Ruhe.

c. Dritter Abschnitt, III, 6—VIII, 4: Der Brautzug des Hohenliedes, zunächst ein Chor, wahrscheinlich gesungen von Einwohnern Jerusalems, also ein Männerchor, III, 6—11, in welchem angedeutet wird, dass Salomo, da alle Schmeicheleien an der Beständigkeit der Jungfrau scheitern, diese, um ihr die ganze Aufrichtigkeit und Fülle seiner Liebe zu zeigen, zur Fürstin erhebt und als seine Verlobte in festlichem Aufzuge in die Residenz einholen lässt. Er selber sucht die junge Braut ausserdem mit schmeichelnden Worten zu gewinnen, IV, 1—7, und glaubt seines Erfolges gewiss zu sein. Er bezieht, so ist anzunehmen, mit ihr

ein Prachtlager am Libanon, cf. I. Reg. IX, 18, 19; hier erscheint, natürlich ausserhalb des königlichen Zeltes oder Palastes, der Geliebte der Sulammith und fordert sie auf, mit ihm vom Libanon, mit ihm aus der Höhle des Löwen zu kommen, IV, 8—16a. Es passen diese Worte offenbar nicht in den Mund des Königs; denn einer solchen Annahme widerspricht schon der Vers IV, 12. Sulammith ladet sehnsüchtig den Sänger zu sich ein, 16b: „Es komme mein Geliebter in seinen Garten und esse seine köstlichen Früchte!" Begeistert verspricht er zu kommen, zu ihr zu dringen, V, 1, und schon feiern beide bereits in Gedanken die Freude der Wiedervereinigung; „Esset, meine Freunde, trinket und berauschet euch, ihr Lieben!" ruft der Jüngling den Wächtern zu, — denn auf wen sollten diese Worte anders gehen? — aber der Eintritt bleibt ihm verwehrt. Die voreilige Freude war nur ein Traum, und Sulammith, die sich vorhin, als sie auf baldige Vereinigung mit ihrem Geliebten hoffte, eines zwar ängstlichen, aber doch beruhigend endigenden Traumes entsann, denkt jetzt, wo der Geliebte der Hüter wegen vergebens zu ihr zu gelangen sucht, ihrer bösen Träume, in denen sie den Freund suchte und nicht finden konnte. Sie schlief, aber ihr Herz war wach, sie träumte, ihr Freund habe ans Fenster geklopft; als sie zögernd öffnete, war er verschwunden, und so ängstlich sie ihn suchte, fand sie ihn doch nicht; V, 7 bricht der Traum, den Sulammith erzählt, ab, psychologisch recht schön, und vom Affekte hingerissen beschwört sie nun V, 8, ein Gegensatz zu dem versus intercalaris, die Frauen, die bei ihr sind, ihrem Freunde zu melden, dass sie liebeskrank sei; sie selbst also ist an der Meldung verhindert, wie er seinerseits gehindert war, zu ihr zu dringen. Die Frauen suchen sie darauf zu beruhigen, V, 9, indem sie fragen, was denn ihr Freund mehr sei als ein Freund, und nun schildert ihn Sulammith V, 10 —16 mit so glühender Phantasie, dass die Frauen, zur Teilnahme bewegt, sich erbieten, mit ihr den Geliebten zu suchen, VI, 1, worauf Sulammith, vielleicht ausweichend, ihre unzertrennliche Verbindung mit ihm ausspricht, VI, 2—3. Noch einmal versucht es Salomo, die Jungfrau durch schmeichelndes Lob für sich zu gewinnen; hingerissen von ihrer Schönheit, will er ihr, die bereits erklärte Fürstin ist, den Vorzug vor allen Königinnen geben und rühmt es vor ihr, dass die übrigen Fürstinnen sie sofort, als sie sie sahen, gepriesen hätten, dass sie von allen gepriesen sei als

die Morgenröte, schön wie der Mond, glänzend wie die Sonne, VI, 4—10; Sulammith antwortet, aber nur indirekt. Hier nämlich, wo von ihrem ersten Auftreten ausserhalb ihres ländlichen Kreises die Rede ist, erinnert sie sich der Zeit, wo sie geraubt wurde, und schildert diese Begebenheit in einer schönen Episode. Der Dichter versetzt uns auf diese Weise geschickt in die Zeit, wo Salomo das Mädchen zuerst in dessen Heimat erblickte. Trefflich malen die Worte der Jungfrau ihre Verlegenheit, als sie, im Weinberg beschäftigt, sich plötzlich von den Edlen ihres Volkes umgeben sieht. Sie wendet sich, um dem Zuge der Höflinge auszuweichen, aber man ruft ihr nach: „Kehr um, kehr um, Sulammithin, kehr um, dass wir dich schauen!“ Naiv fragt sie, was man denn an ihr schauen wolle, und die Begleiter des Königs verlangen von ihr einen Reigen von Mahanajim ausgeführt zu sehen. Es ist wohl anzunehmen, dass hier der Tanz in orientalischer Weise folgte, und so schliesst sich an ihn weiteres Lob der Tänzerin aus dem Munde Salomos, VII, 2—10a; er wünscht: „Wären doch deine Brüste wie die Trauben des Weinstocks, und der Duft deines Antlitzes wie die Äpfel, und dein Mund wie köstlicher Wein“, da schneidet Sulammith diese Schmeicheleien geschickt ab: „Ja, wie Wein, der meinem Geliebten sanft hinuntergleite.“ Ihre Sehnsucht versetzt sie in die Zeit, wo sie sich noch des täglichen Umganges mit dem Freund erfreute, und sie erklärt aufs neue, dass sie nur ihm angehören könne. Sie fühlt, wie seine Linke unter ihrem Haupte ruht und seine Rechte sie umarmt, VIII, 3, dann sinkt sie erschöpft in Schlummer, worauf Salomo seinerseits VIII, 4 die Frauen wiederum auffordert, sie nicht zu wecken oder zu stören, bis es ihr gefalle.

Vierter Abschnitt, VIII, 5—14: Landleute sprechen im Gesange aus, wie sie Sulammith, auf ihren Freund gestützt, auf die Flur kommen sehen; das Mädchen, nicht verführt durch Salomos Schmeicheleien und Auszeichnungen, hat allen Versuchungen siegreich widerstanden und kehrt im Triumph in die Heimat zurück, VIII, 5. Hier erinnert sie sich der Örtlichkeiten, des Baumes, unter dem sie ihren Geliebten zuerst erblickte, und erklärt den Freunden, dass ihre starke Liebe gesiegt habe; denn stark wie der Tod ist Liebe, fest wie die Unterwelt ihr Eifer, ihre Gluten Feuergluten, eine Gottesflamme. Damit ist die Katastrophe erfolgt, und wir stehen vor der Peripetie. Nachdem der Dichter

den Hauptgedanken, der dem Hohenliede zugrunde liegt, ausgesprochen hat, deutet er uns im Schlussabschnitte an, welchen Verlauf die Liebesgeschichte der Sulammith in der Heimat nimmt. Die Brüder des jungen Mädchens treten ratschlagend auf; sie wollen aus der Schönheit und Keuschheit der Schwester für sich möglichst grossen Vorteil ziehen, indem sie dieselbe nicht einem gewöhnlichen Hirten, sondern nur einem vermögenden Manne zu geben gedenken; eine Zinne von Silber wollen sie auf ihr bauen, wenn sie keusch und fest ist wie eine Mauer, eingesperrt aber soll sie werden, wenn sie zum Leichtsinn neigt, VIII, 8—9; Sulammith gibt darauf zu verstehen, sie sei eine feste Burg und bezieht sich auf die Werbung Salomos, der sie unbesiegt entlassen musste. In Parabelform aber wendet sie sich gleichzeitig gegen die eigennützigen Anschläge der Brüder, indem sie sagt: Salomo besitzt grosse Güter, die ihm und seinen Dienern viel Nutzen bringen; ich aber mag nichts von solchem Reichtum; mein einziges Gut ist meine Unschuld, die ich mir bewahrte, VIII, 10—12. Dann redet noch einmal der Geliebte, welcher mit seinen Genossen erscheint, um der Geliebten Stimme zu hören, sie aber ermahnt ihn angesichts der Pläne ihrer Brüder zur Flucht. — Nicht mit Unrecht vermutet man, dass unser Gedicht keinen Schluss habe, dass ihm die letzte Abrundung fehle.

Eine wahre Geschichte darf man als Stoff der Darstellung nicht voraussetzen. Wohl ist es möglich, dass Sulammith gebildet ist nach Analogie der Sunamitin, des Mädchens von Sunem, der Abisag, I. Reg. I, 3, das Ganze aber muss als freie Dichtung betrachtet werden und will nicht die Monogamie, auch nicht die Ehe überhaupt feiern, denn es kommt ja nicht zur Vermählung oder zum Kindersegen, sondern es ist ein Loblied auf die treue Liebe als Gottesflamme im Gegensatz zur Buhlerei und zu allen Verführungskünsten.

§ 171.

Verfasser und Zeit.

In der Überschrift wird Salomo als Verfasser genannt, und es ist wohl kein Zweifel, dass damit der König dieses Namens gemeint sei; allein diese Überschrift rührt nicht vom Dichter selbst her, sie muss später hinzugekommen sein, weil darin das Rela-

tivum אֲשֶׁר gebraucht ist, während im ganzen Buch diese Form nie vorkommt, sondern stets שֶׁ oder שַׁ gesetzt wird. Salomo kann der Verfasser nicht sein, wie Delitzsch annahm; selbst Hengstenberg gibt zu, dass nach der wörtlichen Auffassung der Ursprung von jenem Könige unmöglich hergeleitet werden könne, da von ihm als von einem andern die Rede ist, so beim Einzug und im VIII. cap.; um so mehr ist Salomos Autorschaft zu beanstanden, wenn bei der einheitlichen Voraussetzung des Ganzen die treue Liebe gegenüber der Buhlerei Salomos verherrlicht werden soll; denn alsdann bildet er ja den Gegensatz und kann unmöglich sich selbst in solcher Weise geschildert haben. Mag darum auch die Tradition, dass unser Buch dem Salomo zugehöre, recht alt sein, so ist sie deswegen doch noch nicht richtig; es ist vielmehr anzunehmen, dass ein uns unbekannter Dichter der späteren Zeit das Lied geschrieben und zum Gegenstande den nicht bloss durch seine Weisheit, sondern auch durch seine Üppigkeit bekannten König gewählt habe.

Wann aber ist die Dichtung entstanden? — Allgemein zugegeben ist die aramaisierende Sprache des Buches; wir finden das שֶׁ praefixum selbst mit Präpositionen, נָצַר st. נָטַר, hüten, bewachen, ferner בְּרוֹת I, 17; קִפֵּץ II, 8; כֹּתֶל II, 9; סְתָו II, 11; טִנֵּף V, 3; לְכִי st. לֵךְ, II, 3; den späteren Hebraismus לְ als not. acc. III, 11; אֵיכָכָה V, 3 cf. Esth. VIII, 6; הִגִּיעַ, anlangen, II, 12 cf. Ezech. VII, 12; Koh. XII, 1; מַה VIII, 4, die Orthographie דָּוִיד IV, 4 und אַפִּרְיוֹן III, 9, was schon von Hieronymus mit φορεῖον, ἀμφόρειον verglichen wurde, da die Radix פָּרָה, (Frucht) tragen, fern liegt. Nun wird aber diese aramaisierende Sprache doppelt erklärt, entweder als Zeichen des späteren Ursprungs, und das war die gewöhnliche Ansicht der älteren Kritiker, oder als Zeichen der Entstehung im nördlichen Reiche, wo die Dialekte sich frühzeitig mischten; denn auch das alte Lied der Debora, welches derlei aramäische Elemente enthält, entstand im Norden Palästinas. Wer jedoch diesen nördlichen Ursprung behaupten will, muss schlagende Gründe haben, da sonst alle Bücher in Juda entstanden sind. Ewald und Hitzig, auch Rödiger in seinen Vorlesungen über das Hohelied geben Gründe dafür an. Sie sagen:

1. Im ganzen sei die Sprache zu blühend, die Lebensansichten seien zu heiter, zu sonnig für die trübe und gedrückte Lage der nachexilischen Kolonie der Juden; das Buch habe eine

sehr frische Darstellung, und die Schilderungen geben zu viel Spezielles, was für die spätere Zeit keinen rechten Sinn mehr hätte. Allerdings wird das Buch unter den heimkehrenden Exulanten wohl kaum entstanden sein, aber vielleicht später, als der Geist wieder ein anderer geworden war, und die Darstellung im einzelnen ist doch Sache des mehr oder weniger begabten Dichters.

2. Die Verhältnisse der glänzenden Salomonischen Periode seien durchweg mit treuen Farben geschildert, und der ganze Dichtungskreis bewege sich in den Zuständen jener Zeit auf die ungezwungenste Weise, so dass sich bei der Lektüre des Werkes an eine blosse Fiktion der Vergangenheit kaum denken lasse. Der Verfasser übertreibe nicht, wie es später Sitte wurde, indem er dem Salomo nur sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber gebe, cf. I. Reg. XI, 3, — aber, bemerken wir, er gibt ihm ja Jungfrauen ohne Zahl, VI, 9. Er nenne ferner noch einen Turm Davids, ausgeschmückt mit Schilden, IV, 4, erwähne aber keine späteren historischen Verhältnisse, — und wie sollte er auch dazu kommen, wenn er die Scene in Salomos Zeit verlegt. Das beweist also alles nichts für den nördlichen Ursprung des Hohenliedes in einer früheren Periode der hebräischen Litteratur.

3. Aber, sagt man, die Bilder seien vom nördlichen Reiche entlehnt, besonders erscheine Thirza, welches bis auf Omri Hauptstadt war, neben Jerusalem, VI, 4; ferner werde der Karmel, der Libanon erwähnt und auch ein Berg Amana, der nur hier IV, 8 vorkommt, während es sonst ein Fluss ist, der vom Libanon durch Damask fliesst; aber dann hat der Verfasser hier wohl nicht genauere Kenntnis als ein Südpalästinenser, sondern macht eher einen geographischen Schnitzer. Ausserdem werde Gilead mit seinen Ziegenherden genannt, aber doch auch der Süden, nicht bloss Jerusalem, sondern auch Engeddi mit seinen Kophertrauben, I, 14. Der Dichter entlehnt demnach die Punkte nicht nach geographischen und historischen Verhältnissen, sondern er nahm die schönsten Gegenden des ganzen Landes zum Vergleich, ohne sich von seinem Wohnsitz abhängig zu machen. — Aus der Erwähnung von Thirza hat man aber einen raschen Schluss gezogen, um die Abfassungszeit zu bestimmen. Dieser Ort, meinte man, könne nur genannt werden, so lange er Residenz war, — als ob seine Schönheit von diesem Umstand abhinge. Nach Ewald ist

das Buch daher um 920 geschrieben; denn 918 hörte Thirza auf, Hauptstadt zu sein; Hitzig setzt es zwischen 950 und 945, Rödiger ans Ende des 10. oder in den Anfang des 9. Jahrh., aber kein einziges der für solche Behauptung angegebenen Argumente hat beweisende Kraft; denn auch die Thatsache, dass Salomo hier nicht wie später gewöhnlich als Ideal der Weisheit erscheint, ist nicht von Belang, da der Dichter eben den üppigen Hofstaat jenes Königs mit der Tugend eines Landmädchens in Vergleich stellt.

Dafür, dass ein Judäer der späteren Zeit das Hohelied geschrieben hat, sprechen folgende Gründe:

1. Schon die eigentümliche, sehr kunstreich durchgeführte Form eines dramatisierten Idylls führt uns auf eine spätere Zeit der Kunst, und es lässt sich auch in der älteren Litteratur gerade nicht ein Vorhandensein des Hohenliedes nachweisen. Zwar soll es nach Hitzig bei Hosea XIV, 6—9 benutzt sein; da sagt nämlich Gott: „Ich will sein wie Tau für Israel, es soll blühen wie eine Lilie und Wurzel schlagen wie der Libanon. Es sollen auslaufen seine Sprösslinge, und dem Ölbaum gleich soll seine Pracht sein und sein Geruch gleich dem Libanon. Es kehren wieder, die unter seinem Schatten wohneten, und erwecken Getreide und grünen wie der Weinstock; sein Name gleich dem Weine Libanons. Warum soll mir Ephraim fürder zu den Götzen? Ich erhör' und schau' es gnädig an; ich werde sein wie eine grünende Cypresse; von mir erhältst du deine Früchte", und weil nun im Hohenliede Lilien und duftende Bäume, in deren Schatten man sitzt, auch erwähnt werden, so soll dieser Umstand die Entlehnung beweisen! Nicht viel anders verhält es sich, wenn Rödiger behauptet, H. VII, 10 sei Original zu Prov. XXIII, 31; H. VIII, 7 zu Prov. VI, 30 u. 31; H. VI, 9 zu Prov. XXXI, 28. Die nächste Parallelle bilden Idyllen Theokrits, und da dieser bukolische Dichter im Anfang des 3. Jahrh. am Hofe des Ptolemäus Philadelphus lebte und die Juden mit Ägypten in regem Verkehr standen, so ist nicht unwahrscheinlich, dass seine Gedichte auch den das Griechische verstehenden Juden bekannt wurden.

2. Da nicht zu beweisen ist, dass das Lied im nördlichen Reiche entstand, so führt die Sprache auf eine spätere Zeit.

3. Verwandt ist die Sprache mit der der korachitischen Psalmen; diese reichen aber vom Ende des persischen Zeitalters bis in den Anfang des macedonischen, cf. Psalm XLV und LXXII;

und auch Ps. XLV setzt Kenntnis des Griechischen voraus; מַעֲשַׂי v. 2 cf. ποίημα.

4. Man sagt wohl, die nachexilischen Juden seien in gedrückter Stimmung gewesen; aber diese Behauptung, so allgemein hingestellt, wird widerlegt durch die schönen dichterischen Werke der nachexilischen Zeit, besonders durch die korachitischen Psalmen. Allerdings ist die Entstehung des Hohenliedes unter Serubabel und Esra unwahrscheinlich, aber die späteren Juden waren freier als die Zeitgenossen jener Unglücksperiode. Danach dürfte also das Hohelied in den Anfang des 3. Jahrh. fallen.

§ 172.

Geschichte der Auslegung.

Über die Stellung der Synagoge zum Hohenliede erhalten wir einigermassen Aufschluss im Tractat. Jadajim, cap. III, § 5, wo Rabbi Akiba den Ausspruch thut, die ganze Welt sei nicht so viel wert als der Tag, wo das Lied der Lieder Israel geschenkt wurde. Aboth de R. Nathan. cap. I heisst es freilich: Quondam statuerunt, Proverbia, Canticum atque Ecclesiasten libros esse apocryphos, causati, per modum parabolarum scriptos neque adeo Hagiographis accensendos esse. Quamobrem absconderunt eos usque ad tempora Virorum Synagogae Magnae, qui ipsos demum interpretati sunt, aber das ist eine späte nachtalmudische Notiz; cf. Rau, De synag. m. p. 10; und Hieronymus berichtet praef. ad Ezech.: Nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii i. e. tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat, cf. Fürst, Der Kanon des alt. Testam. nach den Überlief. im Talmud und Midrasch, S. 84. Das wahre Verständnis des Hohenliedes ging früh verloren; schon der Verfasser der Überschrift hat es nicht mehr richtig aufgefasst, da er es sonst nicht für Salomonisch ausgegeben hätte; aber gerade durch diesen Irrtum kam es in den Kanon. Dass der Sammler desselben schon allegorisch deutete, lässt sich nicht behaupten, da man aber in prophetischen Stellen dem Bilde von der ehelichen Liebe Gottes zu seinem Volke begegnete, wie es aus der

Bezeichnung aller Bürger als Kinder Gottes hervorgegangen war, so konnte man später leicht veranlasst werden, das Lied umzudeuten, um es auf diese Weise als ein heiliges, religiös kirchliches zu behaupten. Wie alt diese Erklärung ist, lässt sich nicht genau bestimmen; im neuen Testament wird das Lied nie citiert, auch Philo gebraucht es nicht, und erst Origenes in den Proleg. ad Cant., cf. Bartolocci Bibl. Rabb. IV, 373, lässt sich als der früheste allegorische Ausleger mit Sicherheit nachweisen. Nach seinem Vorgang wurde dann diese Deutung in der Kirche allgemein. Man unterschied nur zwei Personen, den Messias und die Braut, die Tochter Zions, das jüdische Volk, später die christliche Kirche. Nur Theodorus von Mopsuestia erklärte es eigentlich, wurde deshalb aber auch 553 von einer Synode verurteilt; trotzdem scheint er Anhänger gefunden zu haben, da Theodoret die abweichenden Ansichten ausschliesst, ohne sie zu nennen. Hieronymus fasste es als ein Hochzeitslied auf, Augustinus fand darin die Vermählung der Seele mit Christo, und Bernhard von Clairvaux schrieb über die ersten 12 Verse 86 Predigten, in denen er die verschiedenen Stufen jener unio mystica der einzelnen Seele mit Christus, welche auch er in dem Liede charakterisiert sah, behandelte. Die jüdischen Ausleger deuteten es allegorisch als eine Geschichte Israels und des Verhältnisses Gottes zu seinem auserwählten Volke; so fand der nachtalmudische Targumist die Schicksale Israels vom Auszuge aus Ägypten bis zur endlichen Befreiung der Theokratie aus der Gewalt der heidnischen Weltreiche darin niedergelegt, und ihm folgten die Rabbinen, namentlich Raschi und auch Aben Esra, welcher die Darstellung im Hohenliede bereits mit Abraham beginnen lässt, während Maimonides diese historisch-allegorische Erklärung mit einer mystisch-allegorischen vertauscht und weniger aus dem Zusammenhange als aus einzelnen Stellen Andeutungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott herauszulesen sucht. Die Reformatoren erhoben sich nicht über das traditionell gewordene Vorurteil; Luther findet in unserer Dichtung einen Lobgesang, „darinnen Salomo Gott lobet für den Gehorsam als für eine Gottesgabe; denn wo Gott nicht haushält und selbst regieret, da ist in keinem Stande weder Gehorsam noch Friede; wo aber Gehorsam und gut Regiment ist, da wohnet Gott und küsset und herzet seine liebe Braut mit seinem Worte, das ist seines Mundes Kuss.“ Die

reformierte Kirche schloss sich der Meinung des Nicolaus de Lyra an, dass nämlich in dem Liede der Gang der Kirchengeschichte prophetisch vorgebildet sei, und der berühmte Theolog Seb. Castellio wurde von Calvin auch deshalb aus Genf verwiesen, weil er das Hohelied eigentlich fasste und gegen dessen kanonische Würde polemisierte, cf. E. Stähelin, Calvin, I, S. 377 ff. Besonnenere Theologen enthielten sich wenigstens, wenn sie auch das Ganze auf die christliche Liebe deuteten, des Spiels mit schlüpfrigen Bildern; aber einzelne knüpften gerade an diesen Bilderkreis an, so namentlich die Coccejaner und Herrnhuter. Coccejus selbst hielt das Buch für eine prophetische Darstellung der Kirchengeschichte bis zur Synode von Dordrecht, und die Herrnhuter, welche ganz besonderes Wohlgefallen an dem Liede hatten, entlehnten aus ihm die Farben zu ihren Kirchenliedern. Hugo Grotius sieht in dem Gedicht ein Liebesspiel zwischen Salomo und seiner Gemahlin, der ägyptischen Königstochter, ohne deshalb den allegorischen oder typischen Nebensinn leugnen zu wollen; denn es wäre früher geradezu für gottlos gehalten worden, hätte jemand die Allegorie in Abrede gestellt. Zwar fassten schon Rich. Simon und Clericus das Lied erotisch auf, es war aber doch erst das Verdienst von Joh. Dav. Michaelis, cf. zu Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, dass endlich einmal die natürliche Deutung als die allein berechtigte hingestellt wurde; er betrachtete das Werk als ein Liebeslied von bereits Vermählten, J. C. Jacobi, 1771, und ähnlich Ammon, 1780, als ein Lob der ehelichen Treue, insofern eine an den Hof Salomos entführte Frau den Lockungen des Königs siegreich widerstehe. Auch Teller deutete es nach dem Wortsinn, und J. G. Herder brachte die natürliche Schönheit des Liedes der Liebe vollends wieder zu Ehren, indem er das Abgeschmackte der Allegorie zurückwies. Diesen Männern folgten alle neueren Ausleger, wie Eichhorn, de Wette, Döpke, Magnus, auch Velthusen, Umbreit, Ewald, Hirzel, Hitzig, Böttcher, Rödiger und selbst Fr. Delitzsch, welcher den grammatisch-historischen Sinn billigt, aber mit einer idealen Beziehung auf die Ehe. Hengstenberg that es sehr leid, dass Delitzsch diese Konzession an den Zeitgeist machte; er selbst hatte den Mut, das Lied wie Rosenmüller, O. v. Gerlach, H. A. Hahn und Keil allegorisch zu deuten. Rosenmüller sieht, cf. Keils und Tzchirners Anal. I, 138 ff., die Liebe Jehovahs zu seinem Volke,

dann in den Proleg. p. 271 sqq. die Liebe Salomos zur Weisheit in dem Buche; nach J. L. Hug ist die Geliebte das Zehnstämmereich, der Liebhaber Hiskia, nach G. Ph. Chr. Kaiser das Hohelied ein Kollektivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, nach Köster repräsentiert Sulammith die Treue Israels gegen Jehovah, und auch Ullmann fasste 1838 die Dichtung als eine Trostschrift für die babylonischen Exulanten auf. Kistemaker suchte die allegorische Deutung durch Analogieen zu rechtfertigen, und dieses Unternehmen führte dann Hengstenberg weiter aus, indem er die einfach historische Fassung als unsicher und unpassend kennzeichnete und die Allegorie gleichsam als einen Rettungsanker hinstellte, wobei sich dann freilich zeigt, dass sie ganz und gar in den Abgrund des Aberwitzes führt, während doch die historische Erklärung nur Schwierigkeiten macht. Im übrigen hat man nun folgende Gründe für die Notwendigkeit der Umdeutung des Buches beigebracht:

1. Schon die Stellung im Kanon führe auf eine geistige Deutung des Liedes; aber das ist nicht zu beweisen.

2. Das Hohelied, eigentlich verstanden, gebe keinen Sinn und Zusammenhang; denn alles erscheine dann unangemessen, so z. B. dass ein junges Mädchen nachts in Jerusalem umherirrt und von den Wächtern ergriffen wird, da doch die Weiber überall im Orient sehr streng gehalten wurden; aber in der ganzen hebräischen Geschichte, selbst in den Proverbien, zeigt sich die Freiheit des Weibes, die höchstens an den Höfen durch Haremzwang ausgeschlossen wurde. Jenes Umherstreifen aber ist ja nicht einmal Geschichte, sondern ein Traum, welcher eingeführt wird, um uns die verzweifelte Stimmung des zurückgehaltenen Mädchens auszumalen.

3. Sodann beruft man sich auf Stellen, in denen deutlich ein allegorischer Sinn gegeben ist, wie Jerem. II, 2; Jes. LXII, 5, wo also die Liebe und das eheliche Verhältnis offenbar einen geistigen Sinn haben; aber dann ist die Allegorie auch angedeutet, während im Hohenliede durchaus nichts darauf führt.

4. Man beruft sich ferner auf die Analogie des neueren Orients, besonders auf die Sekte der Sufis und ihre Dichter Ferîd ed dîn Attâr, gest. um 1230, und Dschelâl ed dîn Rûmî, gest. 1272, bei denen oft das Verhältnis Gottes zur Welt als Liebe geschildert werde, aber die alten Hebräer hatten keine Mystik wie die Sufis.

Vgl. Kremer, Gesch. d. herrschenden Ideen des Islam, Leipz. 1868; Palmer, Oriental mysticism, Lond. 1867.

5. Einige dieser Ausleger halten die Allegorie in altjüdischer Weise fest, z. B. Rosenmüller, während u. a. Hengstenberg die altkirchliche Ansicht zur seinigen macht, wonach das Lied die Liebe des himmlischen Salomo zur Tochter Zions, d. i. zur Kirche darstellt. Diese Kirche aber hatte sich schon vergangen, konnte erst nach Busse mit Salomo vereint werden, und daher sagt sie: „Schwarz bin ich." (!) Den Schlüssel zu den kleinen Füchsen, die den Weinberg (des Herrn!) verderben, findet Hengstenberg in Ezech. XIII, dann aber sind mit jenen Tieren namentlich die Rationalisten gemeint, welche die Kirche verwüsten. Er benutzte besonders Ps. XLV und LXXII, die er messianisch erklärt, um diese Deutung des Hohenliedes zu erhärten.

Aber diese Auslegung wird ausgeschlossen; denn

1. das Hohelied hat gar nicht bloss zwei redende Personen, und Salomo ist darin Repräsentant der Buhlschaft, kann also nicht den himmlischen Salomo repräsentieren sollen.

2. Das Hohelied gibt keine Parallele zu prophetischen Bildern, und die Psalmen haben, historisch aufgefasst, einen anderen als den messianischen Sinn.

3. Es wird nie gesagt, dass die Dichtung allegorisch verstanden werden solle, und alle Gründe, welche für die Notwendigkeit einer solchen vorgebracht werden, sind ohne Wert. Zur Ehre der Bibel ist dieselbe durchaus nicht erforderlich; es wird die treue Liebe in dem Buche geschildert mit dem sittlichen Geiste des Hebraismus, freilich ohne die verzärtelte Schamhaftigkeit der neueren Zeit (de Wette).

§ 172a.

Kommentare.

Nic. Schyth, Cant. Cant. recens versum, comment. exeg. atque crit. illustratum, Havn. 1797; Salom. quae supersunt omnia ex Hebr. Lat. vertit notasque adj. Jos. Fr. Schelling, 1806; J. L. Hug, Das h. L. in einer noch unversuchten Deutg., 1813; Schutzschrift etc., 1815; Kistemaker, Cant. Cant. illustrat. ex hierographia Orientalium, 1818; G. Ph. Chr. Kaiser, Das H. L., ein Kollektiv-Gesang auf Serubabel. Esra und Nehem., 1825; J. Chr. C. Döpke, Philol.

krit. Komm. z. H. L. S., 1829; Köster, N. Unterss. üb. d. H. L. in Theol. Mitarbeiten, 1839, II, 10. Von älteren Übersetzungen und Erklärungen seien noch erwähnt: die von Jacobi, 1771, von Hezel, 1777, Herder, Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande, 1778; J. F. Kleuker, 1780; J. F. Schlez, 1782; Döderlein, 1784; Hufnagel, 1784; Velthusen, 1786; Ammon, Sal. verschm. Liebe, 1790; Beyer, 1792; Briegleb, 1798; Justi, Blumen althebr. Dichtk., 1807; F. W. C. Umbreit, Lied der Liebe, 1820, 2. Aufl. 1828; H. Ewald, D. Hoheld. Sal., 1826; Rosenmüller in Keils u. Tzschirners Anal. I, 1830; von neueren: S. Blau, D. Unschuld Kampf und Sieg; exeg.-krit. Versuch, 1838; E. J. Magnus, Krit. Bearbeitg. des H. L. Sal., 1842; Friedr. Böttcher, Die ältesten Bühnendichtungen, 1850; Franz Delitzsch, Das Hohelied, 1851 und 1875; H. A. Hahn, Das H. L. von Salomo, 1852; E. W. Hengstenberg, Das H. L. Salomonis, 1853; Ferd. Hitzig, Das Hohel., im kurzgef. exeg. Handb., 1855; Hölemann, Die Krone des H. L., (cap. VIII), 1856; Ewald in den Poet. Bb. d. alt. Bund., 3. Aufl. 1866, I, 65 ff.; II, 333 ff.; cf. Gesch. d. V. Isr. III, 493 ff.; Schlottmann, Der Brautzug des H. L. (III, 6—11) in Stud. u. Krit., 1867, S. 209 ff.; O. Zöckler, Das H. L. Sal., 1868, in Langes Bibelwerk; H. Grätz, Schir-ha-Schirim, 1871; Ch. F. Godet, Études Bibliques, I, 1873, deutsch 1875, S. 191 ff.; B. Schäfer, Das Hohe Lied, 1876; S. J. Kämpf, Das Hohelied, 1877; 2. Aufl. 1879; K. Kohler (in Chicago), Das Hohe Lied, 1878. Der Midrasch Schir-ha-Schirim wurde ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche. Vgl. L. Noack, Tharraqah u. Sunamith. Das Hohelied in s. gesch. u. landsch. Hintergrund, 1869.

Die Klagelieder.

§ 173.

Name und Inhalt.

Das Buch führt in hebräischen Handschriften und Ausgaben gewöhnlich nach dem Anfangsworte den Titel אֵיכָה, „Ach, wie“, doch hatten die Juden dafür auch die Bezeichnung קִינוֹת, und so übersetzt die Septuaginta Θρῆνοι, die Vulgata Threni oder Lamentationes.

Das Werk rührt von einem Dichter her, welcher die Zerstörung Jerusalems wohl selbst erlebte, den harten Druck der chaldäischen Herrschaft aus eigener Erfahrung kennen lernte und von diesem Standpunkte aus seine Klagen anstimmt. Der Inhalt sondert sich in fünf Lieder, welche jedoch, da der Schmerz nicht gemildert ist, kaum Elegieen genannt werden können. Das erste Gedicht geht auf Jojakim, aber auch auf die spätere Katastrophe, das zweite, vierte und fünfte auf die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und auf die folgende Periode der Knechtschaft, das dritte bezieht sich auf die eigenen Leiden des Dichters; er war oft verfolgt, oft in Lebensgefahr und wurde nur durch sein Gottvertrauen gerettet. In allen Teilen herrscht ein wehmütiger Ton, aber zugleich lebt in ihnen eine wunderbare Fülle von Bildern sowie ein eigentümlicher Reiz der Wendungen, auch sind die Lieder, — und das verrät schon die spätere Entstehungszeit des Werkes, — durchweg in einem äusserst künstlichen Rhythmus geschrieben, cf. C. Budde in Stades Ztschr. f. d. alttest. Wissensch., II, 1882, die ersten vier zudem alphabetisch angelegt. Im I. und II. cap. besteht jeder Vers aus drei Gliedern ohne eigentlichen Parallelismus membrorum, und je das erste Glied beginnt mit dem charakteristischen Buchstaben; im III. cap. steht der akrostichisch gebrauchte Buchstabe vor jedem der drei Glieder, im IV. cap. hat jeder Vers vier Glieder, so dass der Parallelismus

hergestellt wird, im V. ihrer nur zwei. Auch in diesem Kapitel ist übrigens die Zahl 22 den Versen verblieben, obgleich doch die alphabetische Ordnung derselben hier nicht beibehalten ward, und was letztere Erscheinung selbst anlangt, so erklärt sich dieselbe vielleicht daraus, dass in cap. V die Gegenwart geschildert wird, während die ersten Gesänge die Vergangenheit zum Gegenstande hatten. Auffallender ist es, dass in cap. II, III und IV der Buchstab ע auf פ folgt, während in cap. I die gewöhnliche Reihenfolge der Schriftzeichen beobachtet ist.

§ 174.

Verfasser und Zeit.

Das Buch selbst nennt keinen Verfasser; es steht auch nicht unter den Propheten, sondern unter den K'thubim, Baba bathra 14 b, näher gehört es dann zu den fünf Megilloth, da es am 9. Ab, dem Gedenktage der Einäscherung des Tempels, in den Synagogen vorgelesen werden sollte. Die Septuaginta hat in der Uberschrift diese Lieder dem Jeremia zugeschrieben, indem sie wohl einer älteren Tradition folgt; da heisst es: Καὶ ἐγένετο μετὰ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴν ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴν καὶ εἶπε. cf. Joseph. Archäol. X, 5, 1. Man beruft sich für die Richtigkeit dieser Annahme, die später in der Synagoge und dann auch in der Kirche allgemein herrschend wurde, mit Hieronymus gern auf II. Chron. XXXV, 25, wo gemeldet wird, dass Jeremia Klagelieder auf den Tod des Königs Josia gedichtet habe; wenn aber der Chronist an dieser Stelle unsere Klagelieder meinen sollte, so würde das auf einem Missverständnis von seiner Seite beruhen, da sie auf jenen frommen König nicht zu beziehen sind; vielleicht hat er andre Dichtungen im Sinne. Jedenfalls ist auf sein Zeugnis hier nichts zu geben, da es eben nicht passt.

Es fragt sich nun indessen doch: Kann Jeremia der Verfasser des uns vorliegenden Buches sein? — Die ganze Stimmung und die Sprache zum Teil hat grosse Ähnlichkeit mit den Reden des Propheten, die Sprache freilich, wie gesagt, nur zum Teil; denn es finden sich darin ebenso viel abweichende wie übereinstimmende Elemente, und daher wurden in neuerer Zeit Zweifel an der Jeremianischen Herkunft der Lieder laut. Zuerst wurden

dieselben durch Hermann v. d. Hardt erhoben, welcher in dem Helmstädter Programm von 1712 Daniel und seine Genossen nebst dem König Jojachin für die Verfasser hielt, dann auch von einem Anonymus in der Tübing. Quartalschr. 1819, Hft. 1., von Augusti, C. A. H. Kalkar u. a. Thenius will dem Propheten nur cap. II u. IV, E. Meier am ehesten noch cap. I u. III zusprechen, während dann in neuerer Zeit namentlich Ewald, Nöldeke, Schrader, Nägelsbach u. a. den Jeremia als Verfasser der Kinoth überhaupt nicht gelten lassen wollten, andere hingegen, wie de Wette, Gerlach, Orelli für seine Autorschaft in die Schranken traten. Aber Jeremia ist der Verfasser der Klagelieder nicht.

1. Die Sprache ist nur teilweis ähnlich, wie namentlich Nägelsbach im Komm. S. XI ff. darthut, oft bedeutend anders; es findet sich in den Kinoth selbst das שֶׁ praefixum, cf. II, 15, IV, 9, welches Jeremia nicht gebraucht.

2. Der Dichter lebte längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, war Zeuge der Frondienste, deren Druck schon lange andauerte; er war also ein Einwohner Palästinas während des Exils, der einzige, von dem uns Schrifttum erhalten ist. Von Jeremia wissen wir, dass er gezwungen wurde, nach Ägypten zu fliehen.

3. Der Verfasser klagt besonders, dass Fürsten, Älteste und Priester zugrunde gegangen seien, der Propheten gedenkt er kaum; nur II, 9 sagt er, dass auch sie kein Gesicht mehr von Jahveh erlangen. Das konnte nur jemand schreiben, der kein Prophet war; denn Jeremia erhielt auch noch nach der Zerstörung Offenbarungen.

Daher ist zu sagen: Die Klagelieder rühren wahrscheinlich von einem Dichter her, der einige Jahrzehnte nach der Zerstörung in der Knechtschaft der Chaldäer in Palästina lebte. Der lebendige Schmerz über den Fall der Hauptstadt war bereits so weit beruhigt, dass der Autor jene Leiden in einem höchst künstlichen Gedicht zur Darstellung bringen konnte, während er im V. cap. die Gegenwart ohne diese Kunstform des alphabetischen Rhythmus schildert. Er lebte also wohl in der Mitte des 6. Jahrhunderts.

§ 175.

Kommentare.

Tarnovii in Threnos Jer. Comm., Hambg. 1707; J. Th. Lessing, Observationes in Tristia Jer., Lips. 1770; J. H. Pareau, Threni Jer. philolog. et crit. illustr., Lugd. 1790; Schleusner, Curae exeg. et crit. in Thenos Jer., in Eichhorns Repert. XII; Gaab, Beiträge z. Erklärung des Hohenliedes, Kohel. u. d. Klaglieder, Tübing. 1795; Dissert. ad Threnos Jer. auct. J. Otto, praes. Schnurrer, Tüb. 1795; Rosenmüller in den Scholien, Maurer im Kommentar. Ältere Übersetzungen haben wir von Börmel m. e. Vorr. von Herder, 1781; von Horrer, 1784; von Joel Löwe und Aaron Wolfssohn, 1790, von M. Hartmann in Justis Blumen althebr. Dichtkunst; von Welcker in griech. Versmass, 1810; von Riegler, 1814; von Goldwitzer mit Vergl. d. Septuag. u. Vulg. u. krit. Anmerk., 1828. An neueren Kommentaren erschienen: Kalkar, Lamentationes crit. et exeg. illustr., 1836; O. Thenius, Die Klagelieder, im kurzgef. exeg. Handb., 1855; W. Neumann, Jeremias von Anathot, 1858, II, 483 ff.; H. Ewald, Dichter des alt. Bund. I, 2, S. 321 ff., 3. Aufl. 1866; W. Engelhardt, Die Klagelieder Jeremia, 1867; E. Nägelsbach, Die Klagelieder, in Langes Bibelwerk, 1868; C. F. Keil, Jeremia u. d. Klagelieder, im Komm. v. Keil u. Delitzsch, 1872; A. Raabe, Die Klagelieder d. Jeremias u. d. Prediger d. Salomon., 1880. Der Midrasch Echa Rabbati, d. i. die haggadische Auslegung der Klagelieder, wurde ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche. Vgl. ferner R. Lowth, De sacra poesi Hebr., ed. II. J. D. Michaelis, 1770, p. 449 sq.; E. Meier, Gesch. d. poet. Nationallitter. d. Hebr., 1856, S. 400 ff.; Th. Nöldeke, Alttestam. Litteratur, 1868, S. 142 ff.; C. Flöckner, Üb. d. Verf. d. Klagel., in d. Tüb. Theol. Quartalschr., 1877, 2, S. 187 ff.

Die Propheten.

Cf. H. Witsius, De prophetis et prophetia, in den Miscellan. sacr. T. I; Joh. Smith, De prophetia et prophetis, bei Jo. Clericus, Vet. Test. prophetae etc., Amstel. 1731, p. I—XXIX; Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theologiam propheticam pertinentia, P. I, Lips. 1764—1778; E. W. Hengstenberg, Christologie des alt. Test., 1829—32, 2. Aufl. 1854—57, III, 2, S. 158 ff.; A. Knobel, Der Prophetismus d. Hebräer, 2 Tle., 1837; F. M. Köster, Die Propheten des alt. u. neuen Test. nach ihrem Wesen u. Wirken, 1838; Redslob, Der Begriff der Nabi, 1839; J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung, 2 Tle., 1841—44; Fr. Delitzsch, Die bibl. proph. Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius u. ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, 1845; A. Tholuck, Die Propheten u. ihre Weissagungen, 2. Aufl. 1860; G. F. Öhler, Üb. d. Verhält. d. alttestam. Prophetie zur heidnischen Mantik, 1861; G. Baur, Geschichte der alttestam. Weissagung, 1861; H. Ewald, Die Propheten d. alten Bundes, 2. Aufl. I, 1867; Küper, Das Prophetentum des alt. Bundes, 1870; G. F. Öhler, Theologie des alt. Testam., 1873; 2. Aufl. 1882; B. Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgesch. d. israel. Religion, 1875; Kuenen, De Profeten en de Profetie onder Israel, 1875; engl. The Prophets and the Prophecy in Israel, 1877; Ed. Reuss, Les Prophètes, 1876; H. Schultz, Alttestamentl. Theologie, 2. Aufl. 1878; F. Hitzig, Biblische Theologie des A. T. u. messianische Weissagungen, herausgeg. von Kneucker, 1880; C. J. Bredenkamp, Gesetz u. Propheten, 1881; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff d. A. T., 1882; C. v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung v. d. Vollendung des Gottesreiches, 1882.

§ 176.

Vom Prophetenstande.

Die Propheten des alten Testamentes sind die würdigsten und für die geistige Geschichte die merkwürdigsten Repräsentanten der Theokratie. Zur Zeit Samuels führten sie noch den Namen רֹאֶה, Seher, cf. I. Sam. IX, 9, später נָבִיא, d. i. der Begeisterte, der Offenbarung in begeisterter Weise ausspricht, προφήτης

und ὑποφήτης, nicht μάντις (קֹסֵם), cf. Plato in Timaeo IX, 391 ff.; Chrysostom. Hom. XXIX in ep. ad Corinth.: Τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα. Hieronym. Prooem. in Jes.: Neque vero ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent. Epiphan. Haeres LXVIII, 3; Bardili de significatu primitivo vocis προφήτης, Gotting. 1786; Carpz. Introd. III, 36 sq. Propheten werden aber bald nach einem bestimmten, engeren Begriffe, bald in weiterem Sinne als solche bezeichnet. Im engeren Sinne versteht man darunter die begeisterten Theokraten seit Samuel, im weiteren alle Träger der Offenbarung. So wird Abraham in der ältesten Relation der Genesis, XX, 7, dann Mose im Deuteronomium XXXIV, 10 נָבִיא genannt, während doch der eigentümliche Verband der Propheten, durch eine besondere Weihe eingeleitet und zu gemeinsamer Andacht bei asketischem Leben verpflichtend, erst seit Samuel erscheint, wenngleich er schwerlich damals erst gegründet wurde, da doch schon Simson als Nasiräer auftritt; und das waren ja die Propheten ursprünglich.

Was waren nun die Propheten an und für sich?

1. Die ältesten Propheten und Prophetenvereine stehen in äusserem Zusammenhange mit den heiligen Kultusstätten, mit Gilgal, Jericho u. a., was uns den inneren Konnex des Priester- und Prophetentums andeutet, wie ja auch Mose und Aaron Brüder waren. Sie hatten ihren Zweck in sich selbst, bildeten Vereine zu heiligem Leben auf dem Grunde des Monotheismus, aber mit asketischen Elementen und Formen der älteren, begeisterten Offenbarung. Daher singen die Propheten zu Samuels Zeiten, stimmen im Chor begeisterte Lieder an, I. Sam. X, 5 ff.; XIX, 20 ff., und ihr Enthusiasmus teilt sich ihrer Umgebung mit; nicht bloss Sauls Boten werden bei Samuel vom Geist Gottes ergriffen, auch der König selbst zieht, als er nach Najoth bei Rama kommt, seine Kleider aus und prophezeit vor Samuel. Dieser Charakter der Prophetenvereine erhielt sich in Israel auch noch später, wo Elia und Elisa an der Spitze derselben standen, gewiss lebenslängliche Nasiräer, strenge Asketen, wahrscheinlich auch im Cölibate lebend,

angethan mit einem Mantel aus Tierfell oder einem härenen Gewande, cf. I. Reg. I, 8; Jes. XX, 2. Diese Gottesmänner, אַנְשֵׁי אֱלֹהִים oder מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים, Gottgesandte, waren nun die ältesten Träger der Offenbarung des Monotheismus und haben diesen Beruf treu festgehalten während der ganzen Zeit des Kampfes zwischen der Naturreligion und der reinen Jahveh-Verehrung, bis endlich ein geläuterter Monotheismus zum Siege gebracht und nach dem Exil öffentliche Religion des ganzen Volkes wurde. Da war ihre Aufgabe erfüllt, und der Prophetismus erlischt deshalb, aber das höhere Prinzip, das ihm innewohnte, geht in die Form der Weisheitslehre über.

2. Zugleich aber waren die Propheten auf den theokratischen Staat, auf die Könige wie auf das Volk, von grossem Einfluss. Die in Vereinen lebenden Propheten traten aus ihrer Abgeschlossenheit, wo es not that, heraus und griffen gewaltig in die Geschichte der Nation ein, wie von Elia und Elisa ausführlich erzählt ist. Wo sie aber auch nicht in solchen Verbänden lebten, wie Jesaja und Micha u. a., traten sie aus ihrer relativ zurückgezogenen Stellung bei wichtigen Ereignissen hervor und als Ratgeber des Volkes und der Könige, als Ärzte und Naturkundige, als Dichter und endlich als Schriftsteller auf, letzteres im Zusammenhang mit der Entwicklung der ganzen hebräischen Litteratur, d. h. seit dem 9. Jahrh.

3. Die älteren Propheten kennen wir nur aus den historischen Büchern und daher unvollkommen, da ihnen von den ferner Stehenden Elemente zugeschrieben wurden, die sie sich selbst wohl nicht beigelegt hatten. Aber mit dem 9., bestimmter mit dem 8. Jahrhundert beginnt die Reihe der Propheten, deren Orakel uns erhalten sind, Amos, Hosea, Jesaja, Micha u. a. und diese Kette zieht sich dann bis zur Zerstörung Jerusalems, 586, zieht sich fort durch die Periode des Exils und nach demselben bis zu den Tagen Nehemias, ja, anonym sogar noch weiter; so fällt z. B. Jes. XXIV—XXVII um hundert Jahre später. Dann ruht die prophetische Gabe und Litteratur; bis sie im makkabäischen Zeitalter noch einmal, aber in erneuter Gestalt, als Apokalyptik, erwacht, mit Daniel um 160 beginnend, fortgesetzt dann im Buch Henoch, in den Sibyllinischen Büchern und im vierten Buch Esra. — Die Bedeutung der einzelnen Propheten war verschieden je nach ihrer Bildung und den Zeitverhältnissen, aber immer bildeten

sie den Mittelpunkt des monotheistischen Glaubens und der begeisterten Anschauung der Theokratie.

§ 177.

Die prophetische Litteratur.

Es sind im alttestamentlichen Kanon drei grössere prophetische Werke, eine Sammlung von zwölf kleineren und unter den K'thubim das Buch Daniel als Anfang der apokalyptischen Litteratur erhalten. Jesaja, Jeremia und Ezechiel sind die drei grossen Propheten, von denen im Talmud Jesaja als letzter genannt ist; sie heissen gross nach dem Umfang ihrer Bücher, nicht nach der Würde; denn hinsichtlich dieser würde Jeremia und Ezechiel von manch anderem übertroffen werden. — Die zwölf kleinen Propheten bildeten ein Buch, in welchem die einzelnen Stücke standen, cf. Jes. Sir. XLIX, 10; dagegen Daniel kam als späteres Werk unter die Hagiographen. Wahrscheinlich sollen die kleinen Propheten in ihrer Reihenfolge chronologisch neben einander gestellt sein, indessen ist dann die Ordnung nicht immer richtig bestimmt.

§ 178.

Inhalt der prophetischen Bücher.

Fast alle prophetischen Bücher bestehen aus vier Elementen:

1. Den Hauptinhalt bilden die prophetischen Reden, d. h. die in sich abgerundeten, kunstreichen Darstellungen früher gehaltener Vorträge oder aber auch Ansprachen, die, wie der zweite Teil des Jesaja, ohne voraufgegangene mündliche Eröffnung nur schriftlich fixiert wurden. Das ist das דְּבַר־יְהוָֹה oder der חָזוֹן, bestimmter noch der מַשָּׂא, a rad. נשׂא, der Ausspruch. Gewöhnlich beginnt die prophetische Rede mit Klagen und Rügen, droht mit Strafen und verheisst dann bessere Zeiten unter der Bedingung der Bekehrung und Busse. Der Inhalt ist somit verschieden nach Zeitalter und Veranlassung.

2. Ein zweites Element bildet die Schilderung von Visionen, חָזוֹן oder מַרְאָה. Diese Visionen hatten die Propheten wirklich, oder sie benutzen sie nur als Einkleidung und erzählen sie behufs Belehrung in ihren Werken. Wegen der erzählenden Hal-

tung sind sie gewöhnlich in Prosa geschrieben, selbst Jes. VI, die erhabenste aller Visionen, seltener, wie Amos VII, in poetischem Parallelismus. Sie haben sämtlich symbolischen Charakter und sind bei den älteren Propheten würdig und klar, am schönsten bei Jesaja im VI. Kapitel, weniger erhaben bei Amos, aber doch hier auch deutlich, so dass die einzelnen Elemente leicht zu erklären sind, — reissende Tiere bedeuten Feinde, Hörner die mächtigen Anführer derselben, — und erst in späterer Zeit werden sie oft dunkel und vieldeutig, so bei Ezechiel und noch mehr bei Zacharja; aber da pflegen die Verfasser denn auch die Erklärung selbst zu geben.

3. Dann finden wir ferner symbolische Handlungen, welche die Propheten, um den Eindruck der Rede zu verstärken, vor dem Volke vollziehen, so Jes. VIII, 1 ff.; Jer. XIII, 1 ff.; XVI, 1 ff.; XIX, 1 ff.; XXV, 15; XLIII, 9; Ezech. IV, 1; V, 1; XII, 1; aber auch im neuen Testament ist die Fusswaschung eine derartige symbolische Handlung. Verschieden davon ist das Wahrzeichen, obgleich es denselben Namen führt, מוֹפֵת oder אוֹת; dies ist nämlich eine natürliche oder wunderbare Thatsache, welche verkündet wird und früher eintreten soll, als die Hauptprophezeiung erfüllt wird, cf. Jes. XXXVIII, 7 ff.

4. Endlich enthalten die prophetischen Bücher auch historische Stücke, welche zur Erläuterung oder als Einleitung und Ergänzung eingeschoben werden, so z. B. finden wir Jes. XXXVI —XXXIX einen Abschnitt, der in wenig anderer Gestalt auch II. Reg. XVIII, 13—XX, 19 zu lesen ist, und Jerem. LII ist gleich II. Reg. XXIV, 18 ff., XXV, 1 ff.; historischen Einleitungen begegnen wir bei Amos, Jeremia, Ezechiel und Daniel.

Die Reden sowohl als die Visionen beziehen sich:

1. auf die innere Seite der Theokratie,
2. auf das Verhältnis der Theokratie zu den Heiden,
3. auf heidnische Völker selbst,
4. auf eine aus dem Konflikt der Gegenwart hervorgehende ideale Zukunft.

1. Beziehung auf die innere Seite der Theokratie. Die Propheten sind Träger der Offenbarung, Verkündiger des Gesetzes, das sich in ihnen fortentwickelt, die älteren auf keiner Autorität stehend, erst seit Jeremia mit Beziehung auf ein geschriebenes

Priestergesetz. Überall verlangen sie Glauben an Jahveh, bekämpfen den Götzendienst, den äusseren Ceremonieendienst, den herrschenden Aberglauben, den Despotismus der Könige und Machthaber überhaupt, die Hartherzigkeit der Grossen, die Bestechlichkeit der Richter und verlangen dafür Mitleid, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit in allen besonderen Kreisen.

2. Nun aber gaben die Verhältnisse der Theokratie zu andern Völkern oft Veranlassung zu erschütternden geschichtlichen Katastrophen. Solche Zeitumstände begannen seit der assyrischen Herrschaft über Vorderasien, also in der Mitte des 8. Jahrh., und setzten sich dann fort bis nach dem Exil, so dass es nicht auffallen kann, wenn gerade Orakel aus dieser Periode, die ja nun auch weltgeschichtliche Bedeutung erhielten, aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert wurden. — In der Anschauung der Propheten herrscht das Grundgesetz, dass Israel als Träger der Offenbarung der Mittelpunkt der Geschichte ist, während alle anderen Völker nur Werkzeuge in Gottes Hand sind, um Israel zu züchtigen oder ihm zu helfen. So reden also die Propheten auch von auswärtigen Nationen und ihrem Verhältnis zu Israel. Die Assyrer sind zuerst Zuchtrute in der Hand Gottes; als aber Sanheribs Heer zugrunde geht, da empfangen sie den Lohn für ihren Hochmut. Ebenso sind die Chaldäer eine Geissel Gottes, dagegen das ägyptisch-äthiopische Reich, wo Tirhaka (Tahraka) ein Bundesgenosse des Hiskia war, cf. Jes. XVIII, wird günstiger dargestellt, und Cyrus ist Jes. XLV, 1 der einzige fremde König, welcher der Gesalbte Jahvehs genannt wird.

3. Solche Verhältnisse gaben dann Veranlassung, dass die Propheten auch Orakel über auswärtige Reiche aussprachen, obgleich kein unmittelbarer Zusammenhang mit Israel vorhanden war. Sie benutzten die historisch gegebene Weltlage und verkündeten nach menschlicher Wahrscheinlichkeit dies oder jenes Ereignis, aber doch zugleich mit dem theokratischen Hintergrund, dass dies oder jenes fremde Volk untergehe wegen seines Götzendienstes oder gerettet werde, weil es Busse that. Als Nebukadnezar Tyrus belagerte, verkündete ein Zeitgenosse des Jeremia Jes. XXIII den Untergang der Stadt, ebenso Ezechiel cap. XXVI u. XXVII, wenngleich der Ausgang nicht der erwartete war. Immer aber haben die Propheten nur solche Staaten in ihren Weissagungen behandelt, die in irgend einem Verhältnis zu Israel

standen oder gestanden hatten, immer sind sie also abhängig von dem historischen Horizont.

4. Nun entsprach jedoch die Wirklichkeit nicht den höheren Anforderungen der idealen Theokratie. Die Propheten verkündeten zwar Läuterung des Staates, Strafgerichte und dann eine Wiederherstellung, aber es waren das immer nur Durchgangspunkte, während der geschichtliche Standpunkt stets neue Strafgerichte nötig machte. Bei alle dem schwebte indessen den Propheten ein ideales Ziel vor; sie hatten die felsenfeste Überzeugung, dass einstmals die Theokratie, weil von Gott gegründet, auch zur Herrschaft gelangen müsse, und diese Kraft des Glaubens ist das Bedeutende und Hervorragende in ihren Weissagungen. Die Theokratie war nun aber ein politisch-religiöses Institut, kein Prophet verkündet daher die blosse Herrschaft des Glaubens, sondern sie alle ziehen zugleich die politische Existenz des Volkes in ihren Gedankenkreis mit hinein, und alle sogenannten messianischen Weissagungen sind demnach theokratisch zu fassen. Wie alt Hoffnungen dieser Art sind, lässt sich nicht sagen, sie finden sich aber im Anfang des 8. Jahrh.; da verkündet Amos die Wiederherstellung der verfallenen Hütte Davids, dann Jesaja einen herrlichen König aus Davids Stamm, aus Isais Wurzel, da verheisst auch Micha die Geburt des Messias aus Bethlehem, d. h. einen Herrscher aus Davids Geschlecht, und so schreitet die Verkündigung glückseligerer Zeiten bis zum Exil fort. Sie geht bloss auf den ersten König dieser Art, der aber darum nicht etwa ewig leben soll. Im Exil traten, cf. Jes. XL—LXVI, diese politischen Erwartungen zurück; Jes. XLV, 1 ist sogar Cyrus der Gesalbte, also nicht einmal ein Israelit, und der Prophet kämpft gegen diejenigen, welche eine gänzliche Selbständigkeit des Reiches verlangen; Cyrus sei der Berufene, das Volk zu entlassen und gross zu machen. Nach dem Exil tauchen messianische Hoffnungen nur noch als Nachklänge aus früherer Zeit auf; man erwartet den verheissenen Messias; Maleachi verkündet aber, dass ein Mann wie Elia ihm vorangehen müsse, um durch einen Läuterungsprozess seine Ankunft vorzubereiten. In der apokalyptischen Litteratur endlich treten die alten Hoffnungen auch politischer Herrschaft wiederum in phantastischer Gestalt auf, aber sich anlehnend an bestimmte Zeitverhältnisse.

§ 179.

Über die Form der göttlichen Offenbarung in den Propheten.

Die Untersuchung über diesen Punkt ist eigentlich nicht litterarhistorisch, sondern psychologischer Natur, aber die kritische Bestimmung vieler prophetischer Werke hängt doch von der richtigen Auffassung dieser Seite ab, und deshalb kann dieselbe hier nicht übergangen werden.

Die späteren Juden betrachteten die prophetischen Bücher als zur zweiten Ordnung der heiligen Schrift gehörig. Wenn nämlich das talmudische Judentum hinsichtlich der Thorah einen unmittelbar göttlichen Ursprung behauptete, so dass Gott das Gesetz mit eigener Hand geschrieben oder doch, wie es anderwärts heisst, dem Mose diktiert haben sollte, so nahm man in Betreff der Bücher von Josua an mit Einschluss der Psalmen, des Hohenliedes, des Hiob, der Bücher Esther und Esra einen um etwas geringeren Grad der Inspiration an, so dass die Nebiim, zwar auch inspiriert, doch als Kabbalah, d. i. als Tradition, sich von der Thorah unterscheiden. Mose blickte, wie das Verhältnis im Bilde ausgedrückt wird, in einen reinen Spiegel, die andern Propheten in einen getrübten; Mose sah durch einen, seine Nachfolger sahen durch sieben Spiegel, und dieser Auffassung entspricht es, dass im Talmud von einem völligen Zurücktreten der Person der Propheten als blosser bewusstloser Organe des Geistes nirgends die Rede ist, vielmehr die natürliche Eigenart und die Verschiedenheit der prophetischen Begabung der heiligen Schriftsteller zugestanden wird. Strenger ist die Inspirationslehre der alexandrinischen Juden. Zwar stimmt Josephus dem Talmud darin bei, dass im zweiten Tempel der heilige Geist fehle und die Zeit des Alexander Longimanus den Schlusspunkt der kanonischen Litteratur bezeichne, cf. c. Apion I, 8: ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν, cf. Sir. praef. 1; I. Macc. XIV, 41 und II. Macc. II, 13; dennoch nimmt er wie Philo und die Sapientia, cf. VII, 27, und auch die Sage von der Entstehung der Septuaginta beruht auf einer solchen Vorstellung, eine Fortdauer der prophetischen Begabung an, und da Philo wie jedem frommen Weisen so auch sich selbst die

Prophetie zuschreibt, so sind ihm auch alle alttestamentlichen Schriftsteller Propheten, Organe des durch ihren Mund redenden Gottes, ihres Willens beraubt, ihrer selbst nicht bewusst, gleichsam musikalische Instrumente, deren sich Gott bedient; im Zustand der Ekstase in die göttliche Sphäre erhoben, spricht der Prophet nicht aus der Erinnerung, ohne zu wissen, was er redet, und nicht im Gedächtnis bewahrend, was der Geist ihm offenbarte; eben deshalb aber schreibt er auch in ekstatischem Zustand, da er gar nicht imstande wäre, aus der Erinnerung, die ihm abgeht, die Offenbarungen aufzuzeichnen; seine ganze Thätigkeit fliesst aus direkter Einwirkung Gottes, und die θεοφόρητος μανία, die ihn beherrscht, schliesst alles menschliche Thun, alle menschliche Aktivität aus. Vielleicht liegt diese Meinung auch den Worten II. Petri I, 21 zugrunde, wo es heisst: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι Θεοῦ ἄνθρωποι. Höchstens zeitgenössische Mitteilungen der Propheten lässt Josephus ohne die Annahme einer ekstatischen Form der Offenbarung zustande kommen, c. Apion. I, 7: τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶν συγγραφόντων, während sonst das hellenistische Judentum die heiligen Autoren durchweg als passive Werkzeuge des göttlichen Geistes betrachtet, vgl. Delitzsch, De inspiratione script. scr. quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi, Lips. 1872, p. 10 sqq. und dazu Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des alt. Test., S. 161, womit dann jedoch Philo und seine Anhänger, von der Mantik und dem Mysterienkultus ausgehend, geraden Weges heidnischen Ansichten zusteuern. Denn zwar kennt auch die heilige Schrift selbst den Zustand der Ekstase, in welchem dem sinnlichen Menschen übersinnliche Offenbarung zuteil wird, Act. X, 10; XI, 5; II. Cor. XII, 1 ff.; Apoc. I, 10, cf. Jerem. I, 11, 13; er ist dann ἐν πνεύματι über die Schranken des an die äusseren Sinne gebundenen Wahrnehmungsvermögens erhoben, aber diese sinnliche Wahrnehmung ist daneben nicht aufgehoben, der Zusammenhang des Tageslebens nicht unterbrochen, so dass keine Erinnerung des in der Ekstase Wahrgenommenen zurückbliebe, und das bedingt einen gewaltigen Unterschied zwischen der biblischen und Philonischen Ekstase; denn jene ist nun, wie Augustinus zu Ps. LXVII bemerkt, nicht etwa wie diese eine

alienatio a mente, sondern vielmehr eine alienatio mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstretur, vor allem also nicht, wie Philo fordert, ein völliges Aufgeben des individuellen Bewusstseins bei totaler Versenkung in Gott. — In der christlichen Kirche bezeugen die apostolischen Väter die Inspiration schlechthin nach altjüdischer Weise, ohne auf ihr eigentümliches Wesen näher einzugehen; aber die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, zum Teil dem hellenistischen Judentum, zum Teil auch der heidnischen Gelehrsamkeit näher stehend, lehren bereits eine mantische Inspiration, vornehmlich der dem Philo volle Anerkennung zollende Justinus, welcher von den biblischen Schriftstellern coh. ad Graecos VIII sagt: καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν, aber auch Athenagoras, leg. IX, 42 betont die Ekstase der Propheten, οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι, cf. Theophil. ad Autol. II, 9; Delitzsch, a. a. O., S. 36 ff., und dieser mechanisch geartete Inspirationsbegriff fand dann besonders seine Freunde unter den Montanisten, welche ihn nun durch ihre eigene Prophetie zu realisieren strebten. Aber der Widerspruch der Kirche gegen den Montanismus bewirkte, dass man das Wesen der alttestamentlichen Prophetie zu untersuchen begann und dann, auf diesen Schriftforschungen fussend, eine unbewusste Ekstase leugnete. So schrieb Miltiades nach Euseb. hist. eccl. V, 17 gegen die Montanisten περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, und Clemens Alexandrinus bezeichnet Strom. I, 311 die Ekstase geradezu als ein Merkmal der falschen Prophetie, während andere, von der heiligen Schrift ausgehend, nicht schlechthin jede Ekstase leugnen wollten, aber doch bestritten, dass die Propheten während des ekstatischen Zustandes kein Bewusstsein gehabt, dass sie Dinge ausgesprochen hätten, die sie nicht verstanden. So sagt Chrysostomus Hom. XXIX in ep. ad Cor.: ὁ δὲ προφήτης . . . . μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα, cf. Epiphan. Haer. XLVIII, 2, 3; Athan. c. Arian. 4, und seit Origenes steht als kirchliche Lehre bei voller Anerkennung der Einwirkung des heiligen Geistes auf Willen und

Erkenntnis der Propheten fest, dass diese mit Bewusstsein ausgesprochen hätten, was sie sagten; vgl. Redepenning, Origenes, I, 253 ff. Aber da eine Einigung beider Seiten, der göttlichen und menschlichen, nirgends versucht ward, so behielt die ekstatische Theorie ihre Freunde. Im Mittelalter huldigte ihr Maimonides, dann aber traten namentlich Verteidiger für sie auf, als man im vorigen Jahrhundert die heilige Schrift historisch zu erklären begann, wodurch die absolute Weisheit so mancher Offenbarung aufgehoben ward. Diesen historischen Kritikern, einem Grotius, Clericus, besonders Joh. Dav. Michaelis gegenüber stellte Christian Aug. Crusius in den Hypomnemata ad theologiam propheticam pertinentia, Lips. 1764 ff., eine besondere Theorie auf, welche von Velthusen fortgeführt, besonders aber von Hengstenberg im 1. Bd. seiner Christologie, 1829, modificiert in der zweiten Auflage geltend gemacht wurde. Ergriffen wurde sie auch von Delitzsch, von Caspari in Christiania und von anderen Verteidigern der unbedingten Wahrheit alttestamentlicher Weisheit.

1. Die Ansicht von einer ekstatischen Verzückung der Propheten, sehr alt, schon alexandrinisch und bei den Hellenisten ein Ausfluss ihrer äusserlich mechanischen Anschauung von der Inspiration, bestritten namentlich von Valentinian, ist in neuerer Zeit ein Notbehelf geworden, um richtige, historisch begründete Ansichten unschädlich zu machen. Sie ist durchaus gekünstelt und psychologisch roh: Der göttliche Geist ergriff die Propheten, nahm ihnen das gewöhnliche, durch die Sinne vermittelte Bewusstsein, versetzte sie in Ekstase und liess sie in diesem Zustande die Zukunft auf dem theatrum propheticum in einer Reihe von Bildern erblicken. So schauen sie also die zukünftigen Dinge und Ereignisse durch göttlich erzeugte Bilder. Diesen ekstatischen Zustand, sagt man, beweist der Umstand, dass die Propheten ergriffen werden vom Geist oder von der Hand Gottes, cf. ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου φέρεσθαι, II. Petri I, 21, dass sie Ungläubigen wahnsinnig scheinen, II. Reg. IX, 11, dass sie eine lebhafte Gebärdensprache darstellen, bald die Kleider ausziehen, bald hinfallen, cf. Dan. VIII, 27; X, 8—11 und Numer. XXII—XXIV, die Geschichte Bileams. Da sie nur aussprechen, was sie schauen, so erklärt es sich, dass sie nur abgerissene Bilder geben, nie das Ganze der Zukunft enthüllen, und dass sie ferner auch infolge einer optischen Täuschung der Zeit nach oft zu nahe an einander rücken, was nur im thea-

trum propheticum hinter einander lag, dass sie z. B. die Erscheinung des Messias, der ja die ideale Zukunft sogleich nach dem Exil herstellen sollte, zu früh erwarten. Alle solche Verheissungen haben daher absolute Wahrheit, aber die optische Täuschung muss abgezogen werden. Selbst im neuen Testament trägt man nicht Bedenken, solch einen Irrtum in den Reden Jesu, Matth. ev. XXIV, 29 ff. anzunehmen. Nun ist alle unmittelbare Belehrung sinnlich gefärbt, bildlich; jene Offenbarung durch Gott war aber unmittelbar, und daher ist es analog, dass auch bei den Propheten ein Bilderkreis, eine Anschauung von sinnlich gestalteten Erscheinungen uns begegnet; doch waren sie nicht aus ihrer Zeit entrückt, und daher nennen sie oft die Feinde Israels als Feinde der christlichen Kirche, so Ezech. XXXVIII u. XXXIX Gog und Magog oder die Philister oder Edom. Man sagt dann ferner: Sollte hiegegen eingewendet werden, dass die Ekstase nur bei Visionen vorgekommen sei, so gilt dem gegenüber der Grundsatz, dass der Unterschied zwischen Rede und Vision nur ein fliessender ist und ebenso der zwischen der ursprünglichen Anschauung des Inhaltes und der späteren Aufzeichnung desselben. Daher aber ist jene Theorie auch auf die prophetischen Bücher als dargestellt durch die Propheten in bewusstem Zustande, doch in fliessendem Zusammenhang mit der Ekstase zu beziehen.

Man muss gestehen, es ist nicht leicht, gegen derartige Behauptungen seine Einwürfe zu machen; da sie aber von Männern der Wissenschaft ausgehen, also auch wohl ernst gemeint sind, so ist darauf folgendes zu erwidern:

a. Die Theorie von einer Anschauung der Zukunft auf einem theatrum propheticum könnte, wenn sie auch richtig wäre, doch nur einen Teil des Inhaltes der prophetischen Bücher erklären; denn die grössere Masse desselben bezieht sich gar nicht auf die Zukunft, und von dem, was sich auf dieselbe erstreckt, ist bei weitem nicht alles anschaubar dargestellt. Der grössere Teil des Inhaltes richtet sich vielmehr an das gegenwärtige Volk, und alles Zukünftige ist bloss ein Mittel, um auf dies Volk zu wirken, kurz, ein Schauen der Zukunft ist ganz und gar nicht das hervorragende Element der prophetischen Schriften.

b. Völlig unerweislich ist es, dass durch den göttlichen Geist im Bewusstsein der Propheten solche Bilder erzeugt seien. Es soll eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit stattfinden,

alles Unmittelbare aber sei sinnlich. Allerdings die unmittelbare irdische Welt ist sinnlich, aber eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit kann nicht sinnlich sein, da Gott ja Geist ist und sinnlich gefärbt erst im Menschen erscheint.

c. Es ist eine ebenso falsche Behauptung, dass ein fliessender Übergang zwischen bewusstloser Ekstase und der Volksrede stattfinde, in der die Propheten zu ihren Landsleuten sprechen, und desgleichen widersinnig ist, dass ein fliessender Zusammenhang zwischen bewusstloser Ekstase und schriftstellerischer Thätigkeit vorhanden sein soll.

3. Dazu kommt, dass bei dieser Auffassung die Propheten tote Maschinen werden, ohne Selbständigkeit handeln, was gegen die Analogie menschlich freier Thätigkeit ist. Gerade was der historische Forscher erkennt, die dichterische Begabung, die Erhabenheit oder die geringere Macht der Darstellung, das alles wird hier durch eine unglückliche Theorie gelöscht, aber trotzdem erklärt diese Theorie gar nicht einmal alle Seiten der Offenbarung, am wenigsten den Geist, der nicht auf dem theatrum propheticum zu sehen ist und doch den Mittelpunkt bildet; sie erklärt vielmehr bloss das Bild ohne Geist und ohne geistige Entwickelung; daher ist sie denn auch weiter nichts, als ein verunglückter apologetisch gemeinter Versuch, die historische Forschung zum Schweigen zu bringen, da geschichtliche Erkenntnis und historischer Blick eben nicht jedermanns Sache ist.

Die eigentlich orthodoxe Ansicht der Kirche, die nebenher läuft, geht einfach von der Thatsächlichkeit der Inspiration aus, ohne sich in einen psychologischen Entwicklungsprozess einzulassen; sie behauptet schlechtweg, die Weissagungen seien absolut wahr, und wo sie scheinbar nicht eingetroffen sind, beruhe das auf unserer Unkenntnis der Dinge, oder aber die Erfüllung stehe noch zu erwarten.

2. Die historische Auffassung. — Es war der einfache historische Sinn, der allmählich seit Hugo Grotius in der Kirche Wurzel schlug, und andererseits die kulturhistorische Betrachtung der Entwickelung der Dichtkunst seit Lowth und Herder, wodurch ganz andere Ansichten von den Orakeln der Propheten herbeigeführt wurden. Die wichtigsten Momente dieser historischen Betrachtung sind folgende:

a. Vor allem ist festzustellen, in welcher Zeit ein Orakel auf-

gezeichnet ist, was gewöhnlich nur im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Abfassungszeit des ganzen prophetischen Buches zu bestimmen ist. Manche Werke tragen das deutliche Gepräge, dass sie nicht wie Tagebücher Decennien hindurch, sondern so entstanden, dass ihre Verfasser am Ende ihres Lebens oder doch gegen Ende ihrer prophetischen Thätigkeit die wichtigsten ihrer einstmals gehaltenen Reden zusammenstellten. Das lässt sich bei Hosea bestimmt nachweisen, und diese Erkenntnis ist von grosser Bedeutung; denn man ersieht daraus, dass Eichhorn nicht so ganz unrecht hatte, wenn er in seinen Hebräischen Propheten, Götting. 1816—20, 3 Bde., viele Orakel als dichterische, nur in Orakelform gekleidete Darstellung der näheren Vergangenheit und Gegenwart ansah, was damals, als jenes Werk erschien, oft und heftig angegriffen wurde, wie es denn ja auch unrichtig ist in Beziehung auf die Zukunft, die doch ebenfalls oft verkündet wird, aber richtig, insofern die Weissagungen erst geschrieben wurden, als der Erfolg eingetreten war; so finden wir bei Jesaja cap. X eine Weissagung vom Untergang des assyrischen Heeres, dieselbe auch cap. XXXIII, jene frei dichterisch behandelt, die zweite eine spätere Gestaltung der Sache, nicht mit cap. XXII stimmend, wo der Prophet den Fall der Stadt erwartet. Hätte er den Untergang des feindlichen Heeres lange vorher gewusst, so würde er offenbar nicht so widersprechende Darstellungen gegeben haben, aber er schrieb sein Buch erst mehrere Jahre nach den behandelten Ereignissen. Durch solche Erkenntnis schwinden schon manche sonst unlösbare Wunder. Die Propheten änderten eben nach Form und Inhalt, und um so mehr thaten sie es, wenn dergleichen prophetische Stücke im Zusammenhang von Erzählungen gegeben wurden, wie Jes. XXXVIII die Verheissung, dass Hiskia noch fünfzehn Jahre leben werde, eine Prophezeiung, die eintraf, weil Jesaja sie in dieser bestimmt gegebenen Gestalt erst nach dem Tode des Königs fixierte.

b. Nun war das prophetische Bewusstsein jederzeit bedingt durch den gegebenen Horizont, und die Propheten schweifen daher auch niemals in ganz fremde Gegenden, Völkerverhältnisse oder in ganz ferne Zeiten hinüber, sondern sie bewegen sich in ihrer Zeit; nur das, was in allen Zeiten dasselbe ist, das eigentlich Geistige, wird als Element des Glaubens als Postulat und Hoffnung allerdings ausgesprochen, ist aber auch unabhängig von den besonderen

empirischen Verhältnissen. Wir haben daher Propheten der assyrischen Periode, die sich in dieser Zeit bewegen, und ebenso solche der chaldäischen, der persischen und, wenn man Daniel hinzurechnet, der macedonischen Periode. Dass ein Individuum in der Weltgeschichte sich nach den historischen Verhältnissen seiner Tage in eine ganz andre Zeit und in einen andern bestimmt gegebenen historischen Zusammenhang versetzen könnte, ist nirgends auch nur angedeutet; wäre es aber möglich, so müsste auch auf dem höheren Boden des Christentums derlei vorkommen, aber auch im neuen Testament findet sich dieselbe Schranke.

c. Dem Inhalte nach muss man wohl unterscheiden zwischen dem allgemein geistigen Lebenselement der Theokratie und zwischen der empirisch zufälligen Erscheinung einzelner Ereignisse. Wo jenes den Kernpunkt der Verkündigung bildet, da können wir von Weissagung, wo jedoch diese den Gegenstand der prophetischen Rede ausmacht, da dürfen wir nur von Vorhersagung reden. Die erstere Seite war nun durch den Zusammenhang der ganzen theokratischen Anschauung gesetzt, durch das hohe Bewusstsein der Juden von der Wahrheit und notwendigen Unvergänglichkeit des Gottesreiches, und unterstützt durch die Überzeugung, dass sich die Theokratie trotz des scheinbaren Unterganges lebensfrisch erhalten werde. Wenn daher Propheten inmitten der Zerstörung besonders der chaldäischen Zeit, wie Jeremia und Ezechiel, den Bestand verkünden, so sind das Weissagungen, erhaben über zufällige Dinge; wenn dagegen bestimmte, dem Zufall mehr oder weniger angehörende Ereignisse geweissagt werden, so haben die Propheten in dieser Beziehung nur die gewöhnliche menschliche Weise, historische Angelegenheiten zu betrachten, befolgt; sie vermuten dies oder jenes, setzen es in Zusammenhang mit der Theokratie und verkünden das Zufällige als notwendig, weil höher begründet. So weissagten manche Propheten, cf. Jes. XXIII; Ezech. XXVI u. XXVII, unter Nebukadnezar die Zerstörung von Tyrus, aber weder die Eroberung noch gar die Vernichtung der Stadt trat ein, sondern eine freiwillige Unterwerfung, so dass Ezechiel XXIX, 18 sagen kann: „Menschensohn! Nebukadnezar, der König von Babel, hat sein Heer einen schweren Dienst thun lassen gegen Tyrus; jedes Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben, und Lohn ist nicht ihm und seinem Heere geworden von Tyrus für den Dienst, den er da-

wider gethan.“ Der Prophet Hosea droht IX, 3, XI, 5 mit der Wegführung der zehn Stämme nach Assyrien, aber dies Ereignis trat damals nicht ein; und der unbekannte Prophet des Exils, cf. Jes. LX, verkündet, dass mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Theokratie erneut werden und dass Ägypten und Äthiopien sich dem Glauben an Jahveh anschliessen solle, Elemente, die doch nicht in dieser Weise in Erfüllung gingen. Und die Ausleger würden auch schwerlich eine solche Erfüllung in jedem Punkte für notwendig gehalten haben, wenn sie das Buch Jona verstanden hätten, welches beweisen will, wie der Prophet oft wohl ein Orakel aussprechen muss, das doch nicht erfüllt wird, weil der göttliche Ratschluss sich geändert hat. Ganz bestimmte Prädiktionen von einzelnen Jahren und Tagen sind selten; manche scheinen bestimmter zu sein, als sie es sind, sofern eine runde Zahl gebraucht wird. So soll nach Jeremia das Exil siebenzig Jahre dauern, es dauerte aber nur fünfzig Jahre. Schon im alten Testament wurde da die Zahl 70 durch künstliche Rechnung herausgebracht, cf. II. Chron. XXXVI, 21. Nun hatte aber der Prophet, cf. XXV, 11 u. 12; XXIX, 10, auch messianische Zeiten nach der Heimkehr der Exulanten verheissen; diese traten jedoch nicht ein; der Verfasser des Buches Daniel versenkte sich daher in eine Forschung über diese Weissagung des Jeremia und brachte heraus, dass nicht siebenzig Jahre, sondern siebenzig Jahrwochen gemeint seien, cf. Dan. IX, 24; diese Zeit war im makkabäischen Zeitalter, um 160, abgelaufen, und daher die sichere Verkündigung, dass die messianische Zeit in drei und einem halben Jahre eintreten werde. Öfters aber finden sich doch auch sehr genaue ungerade Zahlen, wie Jes. VII, 8 die Angabe, dass Ephraim noch fünfundsechzig Jahre bestehen solle; es dauerte aber nur einundzwanzig Jahre. Diese Zahl ist daher jedenfalls eine spätere Glosse und wahrscheinlich nach falscher chronologischer Berechnung der Propheten entstanden. Wo ferner Personen, die Jahrhunderte später lebten, wie z. B. Josia von einem Propheten im Zeitalter Jerobeams I., cf. I. Reg. XIII, 2; XIV, 15, oder Cyrus im letzten Teil des Jesaja, XLV, 1, geweissagt werden, da können wir sicher sein, dass das Orakel jünger ist als die genannte Person, und selbst die orthodoxeste Auslegung sträubt sich dagegen, dass bestimmte Namen auf dem theatrum propheticum zu sehen gewesen seien. Man beruft sich auf der-

gleichen lieber als auf eine Erscheinung der göttlichen Allmacht, die auch Namen inspirieren könne; aber dann könnte sie noch viel mehr.

d. Es war überhaupt ein ganz falsches Verfahren der älteren Gelehrten, dass sie die alttestamentlichen Propheten bloss in Bezug auf ihre Verkündigung der Zukunft ansahen, da man sie immer nur in Beziehung setzte zum neuen Testament und zur Kirchengeschichte. Nun lehrt aber der einfache Verstand der Orakel, dass die Propheten selbst an eine ferne Zukunft, deren Enthüllung man ihnen gern als ihre Aufgabe andichten möchte, gar nicht dachten, dass sie vielmehr auf ihre Zeitgenossen zu wirken bestrebt waren; diese reden sie an und geben ihnen Verheissungen; eine künftige Gemeinde berücksichtigen sie gar nicht; wo sie die Zukunft erwähnen, geschieht es stets im Interesse ihrer eigenen Zeit.

e. Aus diesem Grunde ist die erste hermeneutische Regel bei historischer Auslegung: man suche nicht ängstlich nach dem Erfolg gewisser Verkündigungen; denn oft ist er nicht nachzuweisen, wie Jona lehrt; man suche aber statt dessen nach der Veranlassung, nach dem Standpunkt des Propheten, seinem Verhältnis zu dem Volk und zu den Lesern und vergesse nie, dass die prophetischen Bücher meistenteils eine dichterische Umgestaltung ursprünglicher Volksreden enthalten, daher in ihrer Darstellung oft kürzer als die Rede, öfters auch weitergeführt sein mögen, und dass andere Reden, wie der zweite Teil des Jesaja, sogleich aufgezeichnet sind, ohne vorher gehalten zu sein.

Jesaja.

§ 180.

Person und Lebensverhältnisse des Propheten.

Der grösste Prophet des alten Testamentes war Jesaja, יְשַׁעְיָהוּ, griech. Ἡσαΐας, lat. Isaias und Esaias, d. i. Heil Jahvehs, dem Jahveh Heil erweise. Er war der Sohn eines gewissen Amoz, אָמוֹץ, der nicht mit dem Propheten Amos, עָמוֹס, verwechselt werden darf, mit dem er oft in griechischer und lateinischer Schreibung gleichgestellt wurde. Von seinem Geschlecht und seinen Lebensverhältnissen ist wenig bekannt. Er lebte in Jerusalem und gehörte keinem Prophetenorden an, sondern war vermählt und hatte zwei oder drei Söhne, שְׁאָר יָשׁוּב, VII, 3, und עִמָּנוּאֵל, VII, 14, cf. מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז, VIII, 3. Daraus, dass die Mutter Immanuels eine junge Frau, עַלְמָה, heisst, hat man geschlossen, der Prophet sei zweimal verheiratet gewesen, denn Schear-jaschub war bei der Geburt seines Bruders bereits ein Knabe. Eine unsichere Tradition, cf. Megilla f. 10, c. 2: R. Levi ait: Traditio apud nos est accepta a maioribus, Amoz et Amazia fratres fuerunt, hält Amoz für den Bruder des Königs Amazia und erklärt auf diese Weise den Einfluss des Propheten auf den König Hiskia; aber nicht sein Stammbaum verhalf ihm zu seinem Ansehen, sondern sein Geist. Andre machen ihn zu einem Erzieher des Hiskia, ebenfalls eine leere Vermutung. II. Chron. XXVI, 22 wird ihm eine Geschichte des Usia und des Hiskia beigelegt; unter der ersteren ist wahrscheinlich ein Abschnitt mit prophetischen Elementen in der Hauptquellenschrift des Chronisten zu verstehen, die andere ist wahrscheinlich dasselbe Werk, welches Jes. XXXVI—XXXIX und in der Parallelstelle II. Reg. XVIII—XX erhalten ist.

Der Prophet trat, wie er VI, 1 selbst sagt, im Todesjahr, d. i. im letzten Regierungsjahre des Usia, auf, also i. J. 759, und wirkte nach I, 1 unter Jotham, 759—743, Ahas, 743—727, und

Hiskia, 727—698. Fälschlich hat man aus dieser Angabe gefolgert, dass wir auch aus der Zeit aller der genannten Könige Orakel haben müssten, was doch der Inhalt nicht bestätigt. Die uns erhaltenen Weissagungen des Jesaja beginnen mit der Regierung des Ahas; das I. cap. setzt schon die Verwüstung des Landes während des syrisch-ephraimitischen Krieges voraus, und kein Orakel fällt in die Zeit des Usia und Jotham, in die des Ahas vielmehr I—X, 4, alles andre in die Zeit des Hiskia. In dieser bewegten Epoche der israelitischen Geschichte unternahmen Pekach von Samarien und Rezin von Damask einen Zug gegen Ahas von Juda, um diesen zu entthronen; cf. Caspari, Üb. d. jüd.-ephraim. Krieg, Univ. Progr., Christiania 1849, und Movers, Krit. Untersuchung. üb. d. Chronik, S. 144 ff.; Pekach vernichtete, von Norden her einfallend, in mörderischer Schlacht die jüdischen Streitkräfte, Rezin nahm Elath am roten Meere weg, die Edomiter standen auf und wälzten von Süden her ihre Scharen in das unbeschützte Land, welches gleichzeitig die Philister von Westen her beunruhigten; da wandte sich Ahas in höchster Not an den assyrischen König Tiglathpileser II. um Hilfe. Dieser erschien, eroberte 733 Damask und tötete Rezin, führte einen Teil von Israel ins Exil, machte aber auch Ahas tributpflichtig. Diese Zeitverhältnisse werden I—X, 4 zugrundegelegt, und hierher gehört auch cap. XVII der ersten Hälfte nach. Nun kam es zur Zerstörung des Reiches Israel durch Salmanassar IV., 727—722, und seinen Nachfolger Sargon, 722—705, dem i. J. 722 die Eroberung Samarias gelang, cf. Jes. XXVIII [1]); dann zog der Grosskönig gegen Sabako (Sewe) von Ägypten, besiegte ihn und Hanno von Gaza 720 bei Raphia, und wenn auch Judäa von diesem Unternehmen unberührt blieb, so lenkte doch das Schicksal der Nachbarvölker, Moabs und Philistäas, die Augen des Propheten auf sich, cf. XV u. XVI; XIV, 28—32, da diese Landstriche damals und in den folgenden Jahren schwer zu leiden hatten. Während nun aber Sargon durch mancherlei Unruhen im Osten beschäftigt wurde, liess sich Hiskia durch eine kriegerisch gesinnte Partei an seinem Hofe verleiten, von Assyrien abzufallen und ein Bündnis mit Tirhaka, dem zweiten Nachfolger Sabakos, zu schliessen.

---

1) W. V. liess Salmanassar und Sargon noch dieselbe Person sein, was durch die Keilschriftforschung jetzt widerlegt ist.

Da erkrankte er i. J. 713, erhielt aber durch den Propheten Jesaja die Verheissung, dass durch Jahvehs Gnade seinem Leben noch fünfzehn Jahre hinzugefügt werden sollten, XXXVIII, 5. Wenn das Wahrzeichen für diese Verkündigung, dass nämlich „der Schatten des Sonnenzeigers, wo er heruntergegangen am Sonnenzeiger des Ahas durch die Sonne, zehn Grade rückwärtsgeht“, v. 8, mit der Sonnenfinsternis vom 26. Sept. 713 zusammenhängt, so würde dadurch das Jahr der Erkrankung des Königs auch astronomische Bestätigung finden; denn mit der Pest, die nachmals im Heer der Assyrer ausbrach, als sie Jerusalem belagerten, XXXVII, 36, steht Hiskias Krankheit in keiner Verbindung. Wir müssen annehmen, dass Jes. XXXVI, 1 irrig datiert ist, und dass die nicht wegzuleugnende Verwirrung durch eine Umstellung der vier Geschichten, XXXVI—XXXVII, 7; XXXVII, 8—38; XXXVIII und XXXIX, erzeugt wurde. Vielleicht gehörte die Datierung aus dem vierzehnten Jahr des Hiskia nur zu cap. XXXIX, wohin sie passt, oder sie bezeichnete das Jahr jener II. Reg. XVIII, 14 ff. erwähnten unterwürfigen Tributsendung an den assyrischen König, der um diese Zeit, 711, Asdod bekämpfte, und kam dann durch Verwechselung mit dem vierundzwanzigsten Jahre des Hiskia an die Stelle, die sie jetzt im Texte einnimmt. Nach der Genesung Hiskias schickte ihm Merodach Baladan, der Mardokempados des Ptolemaeus und Mardukhabaliddin der assyrischen Inschriften, der Herrscher von Babel, eine Gesandtschaft, um ihm zu seiner Wiederherstellung Glück zu wünschen, in der That wohl, um die Stimmung in Jesusalem zu sondieren; denn hauptsächlich wird es dem Babylonier um die Bundesgenossenschaft des mit Ägypten alliierten Judenkönigs zu thun gewesen sein, da er damals bereits den Entschluss gefasst hatte, sich von Assyrien unabhängig zu machen, und nicht unwahrscheinlich ist es, dass Hiskia auf seine Pläne und Vorschläge einging. Er zeigte den Gesandten seine gefüllten Schatzkammern und wurde ob dieser Prunksucht von Jesaja heftig getadelt, XXXIX, 5 ff. Um dieselbe Zeit hatte Azuri von Asdod die Tributzahlungen eingestellt und sich mit seinen Nachbarn gegen den Grosskönig erhoben. Sargon sandte seinen Oberfeldherrn gegen Asdod, entthronte Azuri und machte dessen Bruder Achimit zum Vasallenkönig; diesen verjagten die Asdoditer und wählten den Jaman, einen entschiedenen Feind der Assyrer, zum Herrscher. Nun aber zog Sargon selbst gegen die

aufrührerische Stadt, eroberte sie und setzte einen assyrischen Statthalter in dieselbe, 711. Im Hinblick auf diese That Sargons symbolisiert Jesaja das Schicksal der Ägypter, auf die sich Hiskia verliess, durch einen Aufzug, XX, 1 ff. Damals wird der Judenkönig im Bewusstsein seiner Schuld die II. Reg. XVIII, 14—16 erwähnte Gesandtschaft an Sargon gesandt haben, der ihm nun 300 Talente Silber und 30 Talente Gold als Tribut auferlegte; denn dazu stimmt, dass auch Juda als tributpflichtiger Staat in einer Inschrift Sargons aufgeführt wird. Jetzt wurde auch Merodach Baladan gestürzt, und 709 setzte sich Sargon die Krone von Babel aufs Haupt. Nach seiner 705 erfolgten Ermordung bestieg Sanherib den assyrischen Thron, der zunächst einen Aufstand der Babylonier zu unterdrücken hatte, dann aber gegen Syrien und Palästina zu Felde zog. Hiskia hatte sich nämlich abermals vom Grosskönige losgesagt und den Padi, einen assyrischen Vasallen, welchen die Einwohner von Ekron in Ketten gelegt und ihm überliefert hatten, eingekerkert gehalten. Sanherib eroberte Ekron, hielt ein furchtbares Strafgericht über die Empörer ab und setzte den Padi, „den er aus Jerusalem herausholte“, wahrscheinlich da ihn Hiskia beim Anmarsch der Feinde freiliess, wieder auf den Thron. Dies Ereignis fällt offenbar zwischen II. Reg. XVIII, v. 16 und v. 17. Als nun Sanherib in Juda weitere Fortschritte machte, denn er rühmt sich, „46 seiner festen ummauerten Städte und zahllose kleinere Ortschaften belagert und durch Niedertretung der Wälle erobert zu haben“, und trotz des von neuem geleisteten Tributes als einer selbstverständlichen Abgabe aus Furcht vor dem palästinisch-ägyptisch-äthiopischen Bündnis laut Keilinschriften 200150 Juden ins Exil schleppte, ja sogar in hochfahrenden Worten das umzingelte Jerusalem zur Kapitulation auffordern liess, da wurde, als auch Tirhakas Reiterei herannahte, dem Könige durch Jesaja verheissen, der König von Assur werde nicht eindringen in die Stadt, keinen Pfeil hineinschiessen, keinen Schild dagegen richten und keinen Wall dagegen aufwerfen, sondern auf dem Wege, den er gekommen, umkehren. Und in der That brach im Heere des Grosskönigs eine Pest aus, „der Engel Jahvehs schlug im Lager der Assyrer 185000 Mann“, XXXVIII, 36, so dass sich Sanherib 701 zum Rückzug genötigt sah[1]). Hier hört

---

1) W. V. setzte das Ereignis ins Jahr 714, liess Hiskia von dieser

die Thätigkeit des Jesaja, so weit sie historisch verfolgt werden kann, auf; entweder starb er bald nach der Errettung Jerusalems, oder er zog sich vom öffentlichen Leben zurück, um sich am Abende seiner Tage schriftstellerischer Thätigkeit zu widmen. Nichts im Buche des Jesaja gibt Anhalt für einen späteren Lebenslauf. Man lässt ihn zwar, wie Eichhorn und Möller, De authent. oracc. Es. c. XL—LXVI, p. 121 sqq., cap. XL—LXVI unter Manasse schreiben, aber ohne die Richtigkeit einer solchen Annahme beweisen zu können, oder man hat ihm auch das Orakel gegen Ägypten in cap. XIX beigelegt, wo Psammetichs Alleinherrschaft verkündigt wird, dies Ereignis aber fällt ins Jahr 655 oder 654, also so spät, dass Jesaja es wohl nicht mehr erlebte. Nach einer Tradition bei den Talmudisten soll er von Manasse gewaltsam getötet sein, und diese Sage ist allmählich bis zu abenteuerlicher Gestalt erwachsen. Die älteste jüdische Überlieferung der Mischna sagt nur, er sei getötet; die ascensio Isaiae aber lässt ihn bereits, wie auch Justinus, mit einer hölzernen Säge zerschnitten werden, nachdem eine eiserne vergeblich versucht war; cf. Jebamoth f. 49, c. 2; Sanhedr. f. 103, c. 2; Justin. Dialog. c. Tryph., ed. Otto, p. 430 sq.; Gebhardt in Hilgenf. Ztschr. f. wiss. Theol. 1878, S. 341 ff. Wir kennen das Ende des Jesaja nicht; wäre er aber von Manasse umgebracht, so würde diese Notiz im alten Testament nicht fehlen.

§ 181.

Der Inhalt.

Der Prophet hat die gegenwärtig unter seinem Namen gehende Sammlung nicht angelegt oder gar durchgeführt, selbst nicht cap. I—XII, da ohne weiteres Elemente, die der Zeit nach auseinander fallen, wie cap. X, 4 und X, 5, unmittelbar aneinandergeknüpft sind, während dazwischenliegende Orakel fehlen. Ausserdem aber zeigt das Buch eine so bunte Mischung echter und späterer Stücke, dass es erst nach dem Exil seine jetzige Gestalt erhalten haben kann, und zwar stellte man zunächst die ersten zwölf Kapitel zusammen, dann reihte man allmählich an, was

---

Pest ergriffen werden und dann am Schluss der Jesajanischen Thätigkeit 713 die Gesandtschaft des Merodach-Baladan eintreffen.

unter dem Namen des berühmten Propheten sich fand, und der Ordner dieser zweiten Sammlung hat wahrscheinlich bereits bis cap. XXXIX gelesen, worauf endlich ein anonym überliefertes Werk, jetzt cap. XL—LXVI, angeschlossen wurde.

1. Die erste Sammlung, cap. I—XII, führt eine besondere Überschrift, die XIII, 1 wiederholt wird. Nun scheint es, als sollte das VI. cap. an der Spitze stehen, und so haben ältere Ausleger gewöhnlich geurteilt, ja man hat sogar eine Sage gebildet, Jesaja habe eine Zeit lang die Gabe der Prophetie verloren, weil er Usia nicht hinderte, im Tempel zu räuchern, was dem König II. Chron. XXVI, 16 vorgeworfen wird, und erst später soll er dann durch den glühenden Stein, den einer der Seraphim mit der Zange vom Altar nahm, gesühnt sein. Aber das VI. cap. enthält gar nicht als Zweck die Prophetenweihe, sondern nur als Mittel und hat im übrigen wie cap. I seinen Standpunkt während des syrisch-ephraimitischen Krieges; es will zeigen, dass die Wirksamkeit des Propheten vom Tode des Usia bis zu diesem Kriege eine vergebliche gewesen, daher er das ganze Volk als verstockt darstellt. Alle anderen Abschnitte, welche sich auf den Krieg beziehen, sind leicht erkennbar. Es wird dieser Standpunkt bis X, 4 vorausgesetzt, dann folgt X, 5—XII eine Orakelreihe aus der Zeit des Hiskia und zwar aus der Periode des Zuges Sanheribs, nur cap. XII ist vielleicht ein fremdartiger Anhang, nicht vom Propheten selbst verfasst, sondern vom Sammler angeschlossen (Ewald).

2. Viel schwieriger sind die folgenden Sammlungen zu sichten. Die zweite zerfällt in

XIII—XXIII, Orakel verschiedener Zeiten und Verfasser,

XXIV—XXVII, ein Orakel späterer Zeit,

XXVIII—XXXIII, echte Orakel,

XXXIV—XXXV, ein Orakel über Edom vom Ende des babylonischen Exils,

XXXVI—XXXIX, ein historischer Anhang.

Der Sammler oder Ordner dieses Teiles braucht die Bezeichnung מַשָּׂא und fügt auch hie und da eine Inhaltsangabe hinzu, so XXI, 1; XXII, 1. Das erste Orakel, XIII—XIV, 23, schildert den Untergang Babels und charakterisiert speziell den letzten babylonischen Herrscher als einen frivolen Tyrannen; der Form nach ist es von den echten Stücken verschieden, aber lebendig, schön

und erhaben. — Dann folgt XIV, 24—27 ein Fragment über den Untergang des assyrischen Heeres, das hier gar nicht recht passt und besser am Ende des X. cap. stünde, — dann XIV, 28—32 ein Ausspruch gegen die Philister mit einer falschen Überschrift, angeblich im Todesjahre des Königs Ahas gethan; das schloss man aus dem Inhalt, aber dieser führt vielmehr auf die Gefahren, welche beim Heereszuge Sargons gegen Ägypten drohten, c. 720. — Cap. XV u. XVI wiederholt ein altes Orakel gegen Moab mit einer Nachschrift des Jesaja; das Orakel selbst fällt ins 9. oder 10. Jahrh., die Wiederholung und Anwendung aber, dass es nun in drei Jahren erfüllt werden würde, ins Jahr 720. — Cap. XVII ist gegen Ephraim und das damascenische Syrien gerichtet nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege; so bis v. 11, aber XVII, 12—XVIII enthält einen prophetischen Zuruf an die Gesandten des verbündeten Königs Tirhaka, der ihnen den Untergang des assyrischen Heeres durch Jahveh verkündet. — Cap. XIX ist gegen Ägypten geschrieben, v. 1—15 geht auf das Zeitalter Psammetichs, 655 oder 654, v. 16—25 aber setzt ganz andere Verhältnisse voraus; fünf ägyptische Städte werden genannt, in denen hebräisch gesprochen wird; zwischen Ägypten, Juda und Syrien soll Freundschaft sein; man erkennt deutlich das Zeitalter Ptolemäus' II.; parallel ist Ps. LXXII. — Cap. XX schildert die symbolische Handlung des Propheten, als Sargons Oberfeldherr nach Asdod kam, c. 711[1]); er versinnbildlicht das von Assur drohende Schicksal der Ägypter und Äthiopier (der beständigen Rivalen des assyrischen Staates, auf welche sich die syrischen und phönizischen Städte, aber auch Hiskia, im Kampfe gegen das Joch des Grosskönigs stützten). — Cap. XXI, 1—10 droht den bevorstehenden Untergang Babels und ist am Ende des babylonischen Exils geschrieben; XXI, 11—12 folgt ein Ausspruch über Idumäa; man fragt aus Idumäa, wie es hinsichtlich der Kriegsgefahren stehe, und der Prophet sagt, er könne noch keine bestimmte Antwort geben, hoffe aber, Idumäa werde gezüchtigt werden. XXI, 13—17 ist ein echtes Orakel über das Schicksal einiger arabischer Stämme während des Zuges Sargons gegen Ägypten. — Cap. XXII schildert die Not in Jerusalem, als Sanheribs Heer

---

1) W. V. verstand darunter den Zug gegen Sabako und setzte ihn 716; aber nach Asdod kam Sargon 711, sein Tartan daher etwas früher.

herannahte, ausserdem geisselt es den Sebna, einen Fremden, der wahrscheinlich zum Kriege geraten hatte. — Cap. XXIII ist unecht und verkündet den Untergang von Tyrus, als Nebukadnezar von 586 an die Stadt dreizehn Jahr lang belagerte; das Orakel hat viel Ähnlichkeit mit Jerem. XLVII—XLIX, und die historischen Verhältnisse passen, wie Hitzig zuerst zeigte, nicht in die Zeit Salmanassars, sondern allein in die des Nebukadnezar, aber der Abschnitt v. 15 bis zum Schluss bildet einen Anhang; da wird gesagt, dass Tyrus später neuen Buhlerlohn, d. h. Gewinn aus Handelsverbindungen, empfangen, jedoch Abgaben an den Tempel entrichten werde, und das bezieht sich auf das persische Zeitalter. — Das Orakel XXIV—XXVII ist von je her für die Ausleger ein Gegenstand des Nichtverständnisses gewesen; alle erkennen die Verschiedenheit der Sprache und der Anschauung von den echt Jesajanischen Stücken an, erstere ist späterer Gestaltung, voll von Reminiscenzen aus Nahum und Joel, die Anschauung aber nachexilisch: Engel stehen den Staaten vor und werden gestraft, die Auferstehung der Toten, die Vernichtung des Todes für immer wird vorausgesetzt. Das ist ein ganz später Standpunkt, ähnlich dem bei Daniel, und daher kann das Orakel aus Jesajas Zeit nicht sein, auch nicht aus der Zeit des Nebukadnezar (Knobel), nicht aus dem Exil, da die Bewohner im Lande lebten, sondern es fällt in das persische Zeitalter (Ewald). Alle Momente in ihm erklären sich höchst einfach, wenn man betrachtet, dass das Volk in Palästina wohnt und sich nur geflüchtet hat, in und bei Jerusalem aber Thore, Häuser und Äcker verwüstet und geplündert sind. Dann ist ferner eine hohe, mächtige Stadt nach dem Ratschluss Gottes zerstört, und das Resultat ist, dass die Astarten- und Baalsäulen zertrümmert sind; auch von Moab ist als von einem gefährlichen Feinde die Rede, doch hofft der Prophet, dass es wie Stroh in einem Mistpfuhl zertreten werden soll. Das führt auf den Aufstand der phönizischen Städte, besonders Sidons, welches 351 nach hartnäckigem Widerstande von Artaxerxes Ochus eingenommen und zerstört ward. Damals wurden auch die Einwohner von Jericho ins Exil geführt, und Juda fiel der Plünderung durch die Perser anheim. — Von cap. XXVIII bis XXXIII folgen echte Orakel des Jesaja, nur in cap. XXXIII stossen uns Elemente auf, die es zweifelhaft machen, ob das Kapitel von Jesaja herrühre oder überarbeitet oder aber von einem Schüler auf-

gezeichnet sei, doch lässt sich das nicht entscheiden. — Cap. XXXIV und XXXV wird ein Strafgericht über Edom verkündet, das sich mit den Chaldäern verbündet hatte, in seiner Haltung ähnlich dem letzten Teil.

Der historische Abschnitt c. XXXVI—XXXIX ist parallel II. Reg. XVIII, 13 (17)—XX, 19. Wo ist das Stück nun Original? Der Erzählungsform und dem reicheren Inhalte nach müssen wir den Bericht im zweiten Buch der Könige als solches ansehen, wahrscheinlich aber haben wir für beide Darstellungen eine gemeinsame Quelle anzunehmen.

3. Im dritten Teile des Jesaja, cap. XL—LXVI, haben wir eine ermahnende und tröstende Zuschrift an die babylonischen Exulanten vom Ende des Exils, als die Befreiung wahrscheinlich oder gar bereits erfolgt war. Diese ganze schöne Schrift rührt von einem Dichter her; denn die Annahme mehrerer Verfasser, besonders wegen cap. LIII, ist nicht motiviert, da die hier gegebene Schilderung sich nur aus der Gesamtauffassung des Knechtes Jahvehs erklärt, wie eben allein unser anonymer Prophet sie hat. Die Rede bewegt sich aufsteigend tröstend und absteigend rügend, so dass dreizehn Kapitel aufwärts, dreizehn abwärts leiten. Der Autor verkündet die bevorstehende Erlösung der Exulanten; ihre Schuld ist gebüsst, und sie sollen Ersatz für alles Verlorene empfangen, das babylonische Reich aber soll gestürzt werden. Cyrus als Sieger wird Israel befreien und mit Gütern ausstatten, ja es werden sich infolge der Eroberungen des Cyrus fremde Völker freiwillig an Jahveh anschliessen. Bei dieser Betrachtung bildet ein besonderes Element die Schilderung der Thätigkeit und der Leiden des Knechtes Jahvehs, cap. XLII, XLIX, L und LIII. Da die Leiden desselben im neuen Testament zur Schilderung der Leiden Jesu benutzt wurden, ja das ganze Leiden Christi nach der hier gegebenen Form dargestellt ist, so erklärten ältere christliche Ausleger und die spätere Orthodoxie den Knecht Jahvehs als Messias, ganz unangemessen, da doch darunter eine Mehrheit von Personen verstanden ist; denn er ist einmal tot, dann aber begleitet er die Exulanten in die Heimat und gründet einen neuen Bund, ja der Prophet ist auch ein Glied des Knechtes Gottes und schildert sein eigenes Leiden so wie das jenes. Deswegen sollte der Prophetenstand darunter verstanden sein; so Rosenmüller in Gablers N. theol. Journ. II, Hft. 4, de Wette, Gesenius u. a.;

dazu passt jedoch nicht, dass oft der Knecht als Volk geschildert ist, und daher ist es richtiger, unter dem Knecht Gottes Israel zu verstehen; das sagt aber XLIX, 3 der Prophet auch selbst: „Er sprach zu mir: Mein Knecht bist du; Israel ist's, an dem durch dich ich mich verherrliche.“ Der leidende Knecht Gottes ist also das Volk Israel, aufgefasst nach seinem höheren prophetischen Beruf, dargestellt in allen Theokraten, besonders in den Propheten, aber doch auch in seiner ganzen Masse. Merkwürdig ist die Stelle namentlich insofern, als hier zuerst im alten Testament das Märtyrertum in seiner höheren Bedeutung erkannt ist, und so greift die Schrift über die damaligen Verhältnisse hinüber, ihre Schilderung gilt für alle Zeit, und man war wohl berechtigt, das höchste Märtyrertum nach ihr darzustellen. — Im übrigen richtet sich der Inhalt des „zweiten Jesaja“ namentlich rügend gegen den Götzendienst, LVII, 3—10, und gegen äusserlich bleibendes Ceremonialgesetz, LXVI, 1 ff. — Der Prophet kehrte, wie es scheint, mit den Exulanten in die Heimat zurück, aber leider ist uns sein Name unbekannt; denn er scheint auch Ps. XXIV geschrieben zu haben. Vgl. V. F. Öhler, D. Knecht Jehovas im Deuterojesaja, Stuttg. 1865.

§ 182.

Echtheit.

Gegenwärtig werden viele Stücke des Buches Jesaja anderen Verfassern beigelegt; die Erkenntnis aber, dass dies notwendig sei, ist erst sehr allmählich erwachsen. Den ersten Verdacht gegen die Echtheit mehrerer Stücke im zweiten Teile äusserte J. B. Koppe in Göttingen, der Bearbeiter des Kommentares von Rob. Lowth, ohne jedoch zu ahnen, wohin die von ihm angeregte Untersuchung führen werde, dann bestimmter J. Chr. Döderlein; den ersten ausführlicheren Beweis für die Unechtheit von XL—LXVI lieferte aber erst L. J. E. Justi in Paulus' Memor. IV, 139 ff., dann verm. Abhandl. I, 254 ff. Weitergeführt wurde der Verdacht von Eichhorn, de Wette, Gesenius, Hitzig, Ewald, Knobel, Bleek u. a., kurz, alle neueren Kritiker sind über diesen Punkt einig, und selbst Tholuck stimmt ihnen bei. Das Buch erhielt aber auch seine Verteidiger in Hensler, Übers. d. Jes.; Beckhaus, Integrität d. prophet. Schriften d. alt. Test., 1796, S. 152 ff.; Jahn, Einl. II, 1, 458 ff.; Dereser, Übers. d. Jes. in Brentanos Bibelwerk, S. 2 ff.; Greve, Ultima capp. Jes., Amstel. 1810; J. U. Möller, De authentia

oracc. Es. capp. XL—LXVI, Kopenhag. 1825, und in der neueren Orthodoxie, A. Fr. Kleinert, Üb. d. Echtheit sämtl. in d. B. Jes. enthaltenen Weissagungen, 1829; Hengstenberg, Christol. d. alt. Test., 1829, II, S. 172 ff., Hävernick, Einleitg. II, 2, 155 ff., 78 ff.; Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen Jes. XIII u. XIV, Freibg. 1839; Herbst, Einleitg., Drechsler u. a. Da jedoch der kritische Verdacht gegen cap. XL—LXVI begründet war, so fielen damit auch alle übrigen Stücke des Buches, welche von demselben Standpunkt ausgehen, also XIII, 1—XIV, 23; XXI, 1—10; XXXIV u. XXXV, Abschnitte, die einander sehr ähnlich sind, eng verwandt, wenn auch vielleicht nicht von demselben Verfasser. Aber auch andere Stücke wurden verdächtigt, wenn sie nicht das Gepräge des Propheten an sich trugen. In cap. XV u. XVI erkannte man ein älteres Orakel, welches hier nur wiederholt und auf die Gegenwart bezogen wird; cap. XIX fand seine Verteidiger in Gesenius und Knobel, ebenso cap. XXIII, von dem jedoch Hitzig nachwies, dass es uns auf die Zeit Nebukadnezars führe. Auch cap. XXIV —XXVII wurde von allen neueren Kritikern dem Propheten abgesprochen und später gesetzt, von Ewald dem persischen Zeitalter mit Recht beigelegt.

Gründe gegen die Echtheit aller Stücke, welche auf das babylonische Exil als Thatsache und auf die Befreiung aus demselben Bezug nehmen.

1. Die Befreiung kann gar nicht vom Standpunkte des Jesaja aus geweissagt werden; denn dieser musste das Exil und dann erst die Befreiung aus demselben verkünden; aber alle jene Verfasser in cap. XIII, XIV, XXI, XXXIV setzen das babylonische Exil als grossenteils vergangen voraus und knüpfen daran ihre Prophezeiung. Sie sagen also nichts von einer Wegführung ins Exil, sondern stehen auf dem Boden exilischer Verhältnisse und verheissen die baldige Erlösung Israels, — was man dann freilich aus dem Zustand der Ekstase heraus erklärlich machen will, in welchem der Prophet ans Ende des Exils versetzt wurde.

2. Im besonderen werden alle Verhältnisse diesem Standpunkt analog geschildert; der Tempel ist ein alter Trümmer, das Volk in der Verbannung und ohne gesetzlichen Kultus; nur die Feste und Sabbathe werden gefeiert, aber keine Opfer dargebracht, LVI, 2, LVIII, 1—14, cf. LXVI, 1 ff.

3. Dem entsprechend werden die auswärtigen historischen

Verhältnisse dargestellt, das chaldäische Reich auf dem Gipfel seiner Macht, aber doch schon im Verfall, Cyrus Sieger in fernen Gegenden, nun als Bezwinger Babels erwartet; und jene Siege des Perserkönigs hatte der Prophet schon verfolgt, um Hoffnung für sein Volk daraus zu schöpfen; cf. XLI, 2; XLV, 1—4. Zur Zeit des Jesaja gab es noch kein Chaldäerreich in Babel, denn dieses existierte erst seit 625; wie konnte der Prophet es daher dem Untergang nahe darstellen? Und nicht bloss dies Allgemeine weiss derselbe, sondern Jes. XIII u. XIV kennt er auch den Charakter des letzten chaldäischen Herrschers, der ein frivoler Tyrann war, und zeichnet uns ihn historisch getreu, ja im letzten Teil wird Cyrus namentlich genannt, XLV, 1 cf. XLIV, 28, und wie können Namen vorher inspiriert sein? Cyrus soll nach der Annahme einiger freilich ein Appellativum sein; aber die meisten Namen sind zuerst Appellativa und werden dadurch zu Eigennamen, dass sie an bestimmten Personen haften; oder man beruft sich, um die Inspiration zu retten, auf I. Reg. XIII, 2, wo ein Prophet unter Jerobeam den Namen Josia nennt, was jedoch dem Verfasser leicht war, der mehr als ein halbes Jahrhundert nach Josia schrieb, oder endlich man sagt, die göttliche Allmacht könne auch Namen und Zahlen inspirieren.

4. Der Verfasser lebte gleichzeitig mit des Cyrus Unternehmen gegen Babel, nicht früher; denn er beruft sich auf frühere Aussprüche über Cyrus' Siege, die jetzt eingetroffen seien, und behauptet besonders, dass die Befreiung aus dem Exil nicht früher geweissagt sei, damit das Volk sich nicht überhebe und sage: „Siehe, ich wusste es ja!“ Das beweist haarscharf, dass diese Aussprüche gleichzeitig mit dem Erfolg gegeben sind; XLVIII, 7 cf. XLII, 9; XLV, 19, 21; XLVI, 10. Derselbe Verfasser rechnet sich zum Knechte Jahvehs und schildert seine eigenen Leiden ganz in der Farbe der allgemeinen Darstellung, er soll aber mit den Exulanten zurückkehren und einen neuen Bund stiften, war also Zeitgenosse derselben.

5. Alle Schilderungen des Propheten bis gegen Ende des babylonischen Exils sind der Geschichte angemessen, aber seine begeisterten Hoffnungen, die sich an Cyrus' Siege knüpften, wurden nicht erfüllt. Die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, cap. LX, sucht man bei der neuen Kolonie nach dem Exil vergebens. Schon Kimchi wunderte sich, dass Esra gar nichts davon, sondern gerade

das Gegenteil gesagt habe. Aber die Begeisterung trieb den Verfasser eben zu Hoffnungen, die mit der Wirklichkeit nicht harmoniesierten.

6. Die ganze Darstellungsform dieser Weissagungen vom Ende des babylonischen Exils weicht von der altjesajanischen ab; sie ist klarer, fliessender, ausgezeichnet durch ihre Anschauungen, besonders vom Knecht Jahvehs, aber auch breiter, bewegt sich in beständiger Wiederholung desselben Gedankens und enthält mancherlei Eigentümlichkeiten der Schreibart, namentlich um das Nichtige zu bezeichnen, cf. (מֵ)בְּאַיִן, (מֵ)בְּאֶפֶס, תּוֹהוּ XL, 17; XLI, 11 ff., 24, 29, XLIV, 9; אִיִּים bezeichnet ferne Küstenländer, XLII, 4, 10, 12; XLIX, 1; LI, 5; LIX, 18; צֶדֶק Heil, Sieg XLI, 2, 10; XLII, 6, 21; XLV, 8, 13 u. ö., ebenso צְדָקָה XLV, 8, 24; XLVI, 15 u. ö.; מִשְׁפָּט Gesetz, Religion XLII, 1, 3, 4, LI, 4; צָמַח (sprossen) entstehen XLII, 9; XLIII, 19; קָרָא predigen XL, 2, 6; XLIV, 7; XLVIII, 1; מֵרֹאשׁ von längst her, XL, 21; XLI, 4, 26; XLVIII, 16; לְאָחוֹר in der Zukunft XLI, 23; XLII, 23, u. s. f., cf. de Wette in der Einleit., besonders fällt auch die Participialkonstruktion ohne Artikel statt des Verbum finitum auf. Die übrigen angezweifelten Orakel leiden weniger an Breite und Tautologie, doch unterscheiden sich auch XIII, XIV, XXI etc. von dem echten Jesaja und bringen z. B. nicht dessen sonst wiederkehrende Formeln.

7. Jeremia wurde heftig angegriffen, als er das Exil prophezeite; zu seiner Rettung berief man sich, cf. Jerem. XXVI, 17 f., auf Micha III, 12. Hätten nun diese Orakel des Jesaja damals schon existiert, so würde man sich ganz gewiss auf sie bezogen haben.

8. Im jüdischen Kanon, cf. Baba bathra fol. 14, col. 2, steht Jesaja zwischen Ezechiel und dem Zwölfbuch, also an dritter Stelle, was darauf hinweist, dass sein Buch später abgeschlossen wurde als die des Jeremia und Ezechiel. Erst die Alexandriner liessen auf das Zwölfprophetenbuch unter den grossen Propheten den Jesaja als den ersten folgen; cf. Hieronymus ad Paulinum, Bibl. s. lat. ed. Heyse und Tischendorf p. XXXI u. Hieron. im prolog. galeat., ibid. p. XXVII, und auch Jesus Sirach preist am Ende von cap. XLVIII den Jesaja, cap. XLIX, 6—10 den Jeremia, Ezechiel und die zwölf (kleinen) Propheten.

9. Alle anderen angezweifelten Stücke werden nach ähnlichen Kriterien wie cap. XL—LXVI dem Propheten Jesaja abge-

sprochen und teils einem älteren Verfasser, wie cap. XV u. XVI, meist aber späteren Schriftstellern beigelegt; so entstand cap. XIX um die Mitte des 7. Jahrh., die zweite Hälfte aber ist sogar ein Zusatz aus der Zeit Ptolemäus' II.; cap. XXIII stammt aus den Tagen des Nebukadnezar, von v. 15 an aus dem persischen Zeitalter.

Gründe für die Echtheit.

1. Das Hauptzeugnis für die Echtheit ist die Tradition; denn schon Jesus Sirach schreibt XLVIII dem Propheten Jesaja Tröstungen für die Leidenden Zions zu: πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών, — aber im Zeitalter des Siraciden ward das Buch bereits als Jesajanisch angesehen, ebenso bei Josephus und im neuen Testament.

2. Es sei unbegreiflich, sagt man, wie so viel Unechtes in den Jesaja gekommen sein soll; aber das ist eben nicht unbegreiflich, wenn den Jesajanischen ähnliche anonyme Orakel von Späteren dem Propheten beigelegt wurden.

3. Die Sprache soll für das Exil zu klassisch sein; aber musste denn das Hebräische mit der Gefangenschaft entarten?

4. Es finden sich Berührungen mit der Sprache der unbezweifelten Teile des Jesaja; Gott ist „der Starke Israels", aber das erklärt sich zur Genüge aus Benutzung der älteren Weissagungen seitens des späteren Verfassers.

5. Wenn der Verfasser im Exil lebte, so befremde das Rätselhafte seiner Schilderung; aber dieses beweist vielmehr gerade, dass er damals schrieb und deshalb mancherlei als bekannt voraussetzt.

6. Wahrscheinlich hat Jeremia cap. L und LI Stellen des Jesaja benutzt, welche man für am Ende des Exils entstanden ausgibt; so cap. XIII, XIV und Stücke des zweiten Teils, — wohl möglich, aber auch dies Orakel bei Jeremia rührt vom Ende der Gefangenschaft her, vielleicht von demselben Verfasser, der Jes. XXXIV u. XXXV schrieb (Ewald).

7. Es finden sich Stellen im Deuterojesaja, die nicht im babylonischen Exil entstanden sein können, sondern aus früherer Zeit, d. h. vom Propheten selbst herrühren müssen.

a. So ist die Rede von Zion und Städten Judas, XL, 9; XLI, 27, als ob sie noch beständen; aber dichterisch wird Zion und Städte Judas von den Einwohnern gebraucht, während andere

Stellen aufs deutlichste sagen, dass Stadt und Tempel in Trümmern liegen.

b. Jesaja tadelt das Volk wegen Unterlassung des legalen Kultus; das passe nicht zum Exil, wo kein Kultus bestand, also auch Opfer nicht möglich waren; aber der Prophet tadelt ja das Volk gar nicht, sondern sagt nur, Israel werde umsonst erlöst, da es sich die Befreiung nicht durch Opfer erkauft habe.

c. In der Stelle XLVIII, 6—8 sagt der Prophet, dass er die Befreiung vom chaldäischen Joch zuerst verkünde; das könne doch ein Späterer nicht behaupten, da ja der Prophet dann die Erlösung schon früher verheissen hätte, — allerdings hatte er das gethan, aber nur in unbestimmter Weise; eine bestimmte Vorhersagung der Befreiung durch Cyrus war erst mit dem Erfolge möglich, und diese letztere ist hier gemeint.

d. LII, 4 werden die Assyrer als die letzten Bedrücker Israels genannt, und das führe auf Jesaja; aber das Citat ist falsch verstanden; Assur hat es unterdrückt בְּאֶפֶס, d. i. sine causa, ohne Grund, nicht „am Ende“.

e. Die Israeliten werden des Götzendienstes wegen gestraft; ein solcher bestand indessen nicht im Exil, sondern unter Manasse, und daher, sagt man, rühren die darauf bezüglichen Abschnitte von Jesaja aus der Zeit jenes abgöttischen Königs her, cf. LVI, 9—LVII, 21; LXVI, 1—17. Aber dass die Juden im Exil nicht Götzendienst trieben, ist unerweislich, da vielmehr Ezechiel und Jeremia auch nach der Zerstörung Jerusalems diesen Götzendienst ausdrücklich bezeugen.

f. Jahveh sagt durch den Mund des Propheten, er habe lange mit Nachsicht die Sünde des Volkes ertragen, und das passe nicht zur Strafzeit im Exil; aber die Exulanten fühlten sich ja so wohl in der Fremde, dass sie, als es ihnen erlaubt war, zum grossen Teil nicht einmal heimkehren wollten. Die Gefangenschaft war demnach für viele keine harte Strafe.

g. LXVI, 1 ff. setzt Kultus und Opfer voraus; das harmoniere auch nicht mit exilischen Verhältnissen; wohl aber passt es auf die Zeit nach dem Exil, als man den Plan zum neuen Tempel mit sich trug.

Jesaja besteht aus einer Reihe von Orakeln verschiedener Zeiten und Verfasser, aber alle diese Prophezeiungen haben ein gewisses gemeinsames Gepräge; sie sind sämtlich vor allen anderen

ausgezeichnet dadurch, dass die begeisterte prophetische Rede in ihnen vorherrscht, dass alle einen tiefen Gehalt haben bis auf die späteren nachträglich hinzugefügten Stücke wie cap. XXIV—XXVII. Die hohe Bedeutung des Buches ist von je her anerkannt, wenn auch zum Teil auf dem Grunde von Missverständnissen. Schon Jesus Sirach nennt Jesaja den grossen Propheten, hält aber auch cap. XL—LXVI für echt und gründet sein Urteil vielleicht auch darauf, dass der Prophet jene ferne Zeit bereits geschaut und die Exulanten über ein Jahrhundert voraus getröstet habe. Im neuen Testament ist Jesaja öfter als alle anderen Propheten citiert, und einige Dogmen gründen sich auf seine Aussprüche, so die Lehre von der Geburt des Messias von einer Jungfrau und vom Opfertode des Messias. Auch Josephus stellt ihn sehr hoch und behauptet, dass Cyrus die Orakel gelesen habe und durch sie bewogen sei, die Exulanten zu entlassen. Die Kirchenväter fanden einen grossen Teil der christlichen Lehre im Jesaja, so dass Augustinus ihn den Evangelisten und Apostel des alten Testamentes nennen konnte; aber auch abgesehen von diesen unkritischen Voraussetzungen behält das Buch seinen hohen Vorzug vor der Mehrzahl der übrigen Propheten.

§ 183.

Kommentare.

Von älteren Kommentaren sind zu erwähnen Hieronym. Comm. in Proph. maj. in dessen Opp. III. Mart., IV., V. Vallars.; Cyrill. Alex. Ἐξήγησις ὑπομνηματική in Jes., Opp. T. II. — Is. Abrabanel, Comm. in Proph. posterior., Pesaro 1520, mit scharfer Polemik gegen die Christen, welche in den späteren Ausgaben gestrichen wurde; Dav. Kimchi, Comm. in Jes. Lat., Flor. 1774. — Jo. Calvin, Comm. in Jes., ed. III., Genev. 1570 f.; V. Strigel, Conciones Esaiae Proph. ad Ebr. veritatem recogn. et argumentis atque scholiis illustratae, Lips. 1565; Wolfg. Musculi in Esaiam Comm., Basil. 1570 f.; Casp. Sanct. in Comm., Mogunt. 1616 f.; Andr. Hyperii in Jes. oracula annotatt., Basil. 1547; Seb. Schmidt, Comm. super Prophet. Jes., Hambg. 1702; bedeutender ist Campeg. Vitringa, Comm. in l. prophet. Jes., Leov. 1714, 1720, 2 Voll.; einen Auszug daraus gab Büsching, Halle 1749, 1750, 2 Bde.; Rob. Lowth's Jesajas neu übers. nebst e. Einleitg. u. krit. philol. u. erläut. An-

merkgg.; aus dem Englischen (von Richerz), mit Zus. u. Anm. von J. B. Koppe, Götting. 1779—81, 4 Tle.; vgl. D. Köcher, Vindiciae textus hebr. Esaiae adversus Lowthii criticam, Bern. 1786; Esaias ex rec. textus Hebr. latine vertit et notas subiecit J. Chr. Döderlein. ed. III., 1789, weniger bedeutend; H. E. G. Paul. Clavis üb. d. A. T., Jesaja, Jen. 1793. die Kommentare von Jo. Clericus, Rosenmüller und Maurer. — Bahn zu besserer Auslegung brach Wilh. Gesenius, Der Proph. Jes., übers., m. e. vollst. philol., krit. und hist. Komm. begleitet, Lpzg. 1820, 21, 3 Tle.; die philologische Seite der Darstellung ist jetzt veraltet; kurz vor seinem Tode ging Gesenius an eine Überarbeitung seines Werkes, hat jedoch nur sieben Kapitel geändert. Zur Berichtigung des Gesenius diente namentlich F. Hitzig, Der Proph. Jes. übers. u. ausgel., Heidelbg. 1833, jetzt ebenfalls veraltet; C. L. Hendewerk, Des Proph. Jes. Weissagungen, chronolog. geordnet, übers. u. erklärt, Königsbg. 1838 ff., 2 Tle., Die deuterojesajanischen Weissagungg., das. 1843. Dann gaben Beiträge zur Auslegung H. Ewald, Die Proph. d. alt. Bundes, 2 Bde. 1840, 41, 2. Aufl. 1867; Umbreit, Prakt. Komm. mit exeg. u. krit. Anmerkgg., Hambg. 1841, 2 Tle.; Aug. Knobel im kurzgef. exeget. Handbch., Leipz. 1843, 2. Aufl. 1854, 4. Aufl. von Diestel, Leipz, 1872; weniger hat Drechsler geleistet, Bd. 1, 2. Aufl. Berl. 1865, Bd. 2 u. 3, das. 1854—57; der Kommentar von Delitzsch, 3. Aufl. 1879, zeichnet sich durch reichhaltiges Material, der von Nägelsbach in Langes Bibelwerk, 1877, durch Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit aus.

Jeremia.

§ 184.

Lebensverhältnisse des Propheten.

Jeremia, יִרְמְיָהוּ, יִרְמְיָה, griech. Ἱερεμίας, d. i. nach Simonis Onomastic. v. T., p. 535 a rad. יָרֻם יָהּ=רום, elatus Domini, nach Analogie von יִפְדְּיָה, יִבְנְיָה, יִזְרַחְיָה u. a. a rad. יִרְמֶה יָהּ=רָמָה, Jahveh iacit, proiicit, eiicit, war der Sohn eines Priesters Hilkia,

aus Anathoth, einer kleinen Priesterstadt unweit Jerusalem im Stamme Benjamin, gebürtig, cf. Joseph. Archäol. X, 7, 3; Robinson, Paläst. II, p. 319 ff.; Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. II, S. 354 ff.; Tobler, Topogr., II, S. 395 ff.; Ritter, XV, S. 518. Noch jung, trat er zuerst im 13. Jahre des Königs Josia auf, d. h. 629 oder 628 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, 626 aber, wenn die Zerstörung Jerusalems ins Jahr 586 fällt und 639 das erste Regierungsjahr Josias war. Zunächst wirkte er in seiner Vaterstadt, dann in Jerusalem und setzte seine Thätigkeit fort unter den folgenden Königen, unter Joahas, der nur drei Monate regierte, unter Jojakim, der 599 starb, unter Jojachin, welcher ins Exil geführt wurde, und unter Zedekia, dem Bruder des Jojakim, der von den Chaldäern getötet ward. Nach der Zerstörung Jerusalems wirkte er auch unter dem Statthalter Gedalja noch einige Monate, bis die jüdischen Empörer ihn zwangen, mit ihnen nach Ägypten zu fliehen.

Der Prophet trat also in einer höchst traurigen Periode der Geschichte seines Volkes auf und erhielt dadurch den bestimmten Charakter eines Unglückspropheten. Als er in Anathoth als Jüngling gegen die eingerissenen Missbräuche eiferte, nötigten ihn seine Mitbürger, den Ort zu verlassen und nach Jerusalem zu wandern, II, 2 cf. XI, 21, 22; XII, 5, 6. Hier lehrte der Prophet in den Tempelhallen, kämpfte gegen Götzendienst und die herrschenden Laster und drohte mit dem Untergange des Staates. In einer deutlicher werdenden Schilderung ermahnte er zuletzt zur freiwilligen Unterwerfung unter die Chaldäer, um auf diese Weise die Zerstörung der Stadt abzuwenden, wurde aber deswegen verfolgt und sogar gemisshandelt. Als er dann unter Jojakim durch eine symbolische Handlung, das Zerbrechen eines Kruges, die Zerstörung geweissagt hatte, ergriff ihn Pashur und warf ihn ins Gefängnis, XX, 1 ff. Ein anderes Mal wurde er infolge solcher Prophezeiung von Priestern, falschen Propheten und vom Volk ergriffen und als todeswürdiger Verbrecher vor die Obersten des Königs geführt; aber andere erinnerten daran, dass auch Micha schon derartige Drohungen gegeben habe, und retteten ihn dadurch, cap. XXV u. XXVI; ein zeitgenössischer Prophet jedoch, namens Uria, wurde wirklich auf Jojakims Befehl getötet. Im vierten Jahre Jojakims, also 606 oder 605, liess Jeremia seine bisherigen Orakel durch seinen Freund und Jünger Baruch aufzeichnen und

im Vorhof des Tempels vorlesen, aber der König verbrannte eigenhändig die Rolle des Propheten, und Baruch musste sich vor seiner Rache verbergen. Jeremia jedoch liess das Werk von neuem aufzeichnen und noch vermehren, cap. XXXVI. — Nun folgte die Expedition Nebukadnezars gegen Jerusalem, durch welche Jojachin nach dem Tode seines Vaters Jojakim ins Exil kam, 599. Da richtete der Prophet Jeremia eine Schrift an die Exulanten und ermahnte sie zum Gehorsam gegen den neuen Oberherrn, cap. XXIX. Die Chaldäer selbst setzten den Zedekia, den jüngeren Sohn Josias und Bruder Jojakims auf den Thron. Aber unter seiner Regierung hatte der Prophet noch schwerere Verfolgungen zu erdulden, besonders durch die Kriegspartei, die beständig auf Abfall von den Chaldäern sann und dadurch die Existenz der Stadt gefährdete. Jeremias wirkte auch gegen diesen wahnsinnigen Versuch, und als die Chaldäer heranzogen, verkündete er Rettung allen denen, die sich ihnen anschliessen würden. Daran aber glaubte man den Verrat des Propheten zu erkennen und warf ihn in einen Kerker, aus dem ihn der König befreite, um ihn zu befragen; nachher kam er wieder in ein unterirdisches Loch, wurde jedoch abermals zu Zedekia geführt, erteilte diesem von neuem den Rat, sich den Feinden zu unterwerfen, und wurde dann im Vorhofe der Wache gefangen gehalten, cap. XXXVII u. XXXVIII, besonders aber hatte den Verdacht der Umstand geschärft, dass der Prophet, als die Chaldäer eine Zeit lang die Einschliessung aufhoben, Jerusalem verlassen hatte, um seine Familie zu besuchen. Nebukadnezar, der von ihm gehört hatte, befreite ihn nach der Einnahme der Stadt und stellte ihm die Wahl, mit ihm nach Babel zu ziehen oder in Juda zu bleiben. Der Prophet zog letzteres vor und nahm seinen Aufenthalt in Mizpa beim Statthalter Gedalja, wo er nun auf königliche Kosten lebte, XL, 2—6, bis Gedalja nach sieben Monaten von fanatischen Juden, an deren Spitze Ismael stand, ermordet wurde. Um der Rache Nebukadnezars zu entgehen, beschloss man, nach Ägypten zu fliehen; Jeremia riet davon ab, cap. XLI und XLII, wurde aber selbst gezwungen, an der Flucht teilzunehmen, XLIII, 1—7. Da weissagte er die Eroberung auch Ägyptens durch die Chaldäer, XLIII, 8—12, und hielt eine Strafrede gegen die Juden, cap. XLIV, die auch in der neuen Heimat nicht vom Götzendienst lassen wollten. — Damit brechen die Nachrichten über das Leben Jeremias ab. Wäre er der Verfasser der Klagelieder, so müsste man

annehmen, dass er nach Judäa zurückgekehrt sei, aber diese Aushilfe ist unstatthaft, da die Kinoth nicht von unserem Propheten herrühren. Es finden sich ferner am Ende des Buches Jeremias Orakel gegen auswärtige Völker, cap. XLVII—XLIX, die sich auf Nebukadnezars Siege beziehen, und cap. L u. LI eine Weissagung, welche den Untergang Babels und die Befreiung der Exulanten verkündet, aber alle diese Orakel sind zweifelhaft, besonders das letzte, und können daher nicht zur Feststellung des Lebensganges des Propheten benutzt werden. Ob er nun in Ägypten gestorben, ob er nach Judäa zurückgekehrt oder von Nebukadnezar nach Babel geführt sei, alle diese Möglichkeiten sind nicht zu entscheiden. — Nach der Tradition der Kirchenväter, Tertullian, Scorp. 8, cf. Seder ol. rabba 26, Hieronymus, adv. Jovin. II, 37, und Epiphanius, περὶ τῶν προφητῶν etc., Opp. II, p. 239, cf. Fabric. Cod. pseudep. V. T. p. 1110 sqq., wurde er zu Taphnä in Ägypten vom jüdischen Pöbel gesteinigt, nach einer andern Sage von Nebukadnezar mit nach Babel genommen, nach II. Makk. II, 4—8 machte er sich bei der Zerstörung Jerusalems durch Rettung des Tempelarchivs verdient, — alles unsichere Nachrichten.

§. 185.

Der Inhalt.

Das Buch des Jeremia enthält teils prophetische Reden, teils historische Nachrichten, letztere meist den Reden eingewebt oder sie einleitend oder ihnen angehängt. Das Ganze ist weder streng sachgemäss noch chronologisch geordnet, folgt vielmehr, aber doch wieder nur inkonsequent, beiden Arten der Aneinanderreihung, und daher hält es schwer, bestimmte Gruppen mit Sicherheit von einander zu trennen. Man kann indessen das Buch in zwei Hauptteile zerlegen, sofern die erste Masse, I—XLV, Weissagungen über das jüdische Volk, die zweite dagegen, XLVI—LI, solche über andere Nationen gibt; das LII. cap. bildet dann einen Anhang aus den Büchern der Könige und setzt diese bereits voraus.

Die erste Masse, die der einheimischen Orakel, lässt sich wieder in zwei Abschnitte teilen, getrennt durch die Zerstörung Jerusalems, 586, so dass also der erste vor, der andere hinter dieses Ereignis fällt. Der erste Abschnitt hat eine besondere Überschrift, welche das Zeitalter der Jeremianischen Thätigkeit bezeichnet,

aber man gewinnt durch dieselbe nichts, da im folgenden eine chronologische Reihenfolge der Orakel nicht innegehalten wird, wir vielmehr wissen, dass Jeremia sie erst später in einem Zuge und nach Vernichtung des ersten Manuskriptes zum zweiten Male aufzeichnen liess. Schon durch diese Geschichte von der Entstehung des Werkes sind wir gezwungen, auf eine strenge Chronologie zu verzichten, und vor allem ist es falsch, Orakel unter Josia vor der Reform des Kultus und nach derselben zu unterscheiden; besonders haben wir keine ausdrückliche Beziehung auf jene Reinigung des Gottesdienstes. Den Zug der Skythen um 625 gibt das Buch, cf. VI, 1 ff., bes. v. 22, wie er auch im Zephanja vorkommt, aber die Reden beginnen erst mit der Regierung Jojakims, und was der Prophet früher gesprochen, ist nicht chronologisch fixiert nachgeschrieben; denn er kämpft überall gegen Götzendienst und Lasterhaftigkeit, gegen falsche Propheten und falsche Sicherheit, droht von vornherein mit dem Untergang und zwar immer von Seiten der Chaldäer, was er doch unter Josia noch nicht thun konnte, und diese Drohungen werden um so bestimmter, je näher das Verderben kommt. Der Charakter der Weissagungen hat etwas Trübes, überall zeichnet der Verkünder Unglück, nur selten unterbricht er sich durch messianische Züge, und selbst diese wenigen sind zum Teil spätere Einschaltungen, so XXIII, 5—8, XXX und XXXI; überall ermahnt er zur freiwilligen Unterwerfung unter die Übermacht, um grösserem Verderben zu entgehen. — Der zweite Abschnitt dieses ersten Teiles gibt Orakel und historische Nachrichten aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems bis zur Flucht nach Ägypten; eingefügt ist die Weissagung von der Eroberung Ägyptens durch Nebukadnezar, .cap. XLIV.

Der zweite Hauptteil, cap. XLVI—LII, enthält Weissagungen gegen fremde Völker, und zwar beziehen sich die capp. XLVI —XLIX auf Nebukadnezars Eroberungen, ursprünglich mit kleineren Überschriften, die aber hie und da vom Sammler erweitert und falsch gemacht sind. Die einzelnen Orakel sind gerichtet gegen Ägypten, cap. XLVI, angeblich nach der Schlacht bei Karchemisch, in der That aber später, gegen Philistäa, cap. XLVII, „bevor Pharao Gaza schlug“, als ob Necho der Feind wäre; dieser kommt aber von Norden, und das sind die Chaldäer; gegen Moab, cap. XLVIII, mit Benutzung von Jes. L u. LI, gegen die Ammo-

niter, XLIX, 1—6, gegen die Edomiter, XLIX, 7—22, gegen Damask und einige arabische Stämme, XLIX, 23—27, und zuletzt gegen Elam, XLIX, 28—39. Alle diese Weissagungen sind einander nahe verwandt, rühren offenbar von demselben Verfasser her, schliessen auch alle ganz ähnlich und enthalten wohl einige Jeremianische Elemente, sind aber doch von der Form und Anschauungsweise des Propheten verschieden und wahrscheinlich von einem Zeitgenossen desselben verfasst. — Das Orakel gegen die Edomiter, XLIX, 7—22, kehrt wieder als Werk des Obadja, nur mit bedeutenden Änderungen, und man hat die Frage nach der Priorität gestellt. Viele haben sich für Obadja entschieden, da dessen Gang klarer ist, in der That aber liegt die Originalität bei Jeremia, wie die Ähnlichkeit dieses Orakels mit der ganzen Gruppe, zu der es gehört, erweist, während Obadja jünger ist. — Cap. L u. LI nimmt seinen Standpunkt am Ende des babylonischen Exils, gleichzeitig mit den Weissagungen des Deuterojesaja. — Cp. LII ist entlehnt aus II. Reg. XXIV, 18 ff., ausgenommen v. 28—30. Es wird auch die Nachricht gegeben, dass Jojachin im 37. Jahre des Exils befreit worden sei.

§ 186.

Entstehung und Integrität des Buches.

1. Wie es auf den ersten Blick scheint, gibt das Buch selbst Aufschluss über seine Entstehung, da ja Baruch die Orakel aufzeichnet. Da liegt der Schluss nahe, dass dieser Freund des Jeremia auch das Ganze zu seiner jetzigen Gestalt zusammengestellt habe, und dafür kann auch der Wechsel im Gebrauch der Person sprechen; gewöhnlich haben wir die erste Person, oft aber auch, besonders in Erzählungen und Überschriften, die dritte, cf. VII, 1; XIV, 1; XVIII, 1; XXV, 1. Aber bei genauerer Betrachtung ist die Annahme, Baruch habe das Ganze gesammelt, doch sehr unwahrscheinlich; denn aus dem letzten Kapitel erkennt man, dass das Werk des Jeremia jünger sein muss als die Bücher der Könige, und aus anderen Zusätzen folgt, dass der Sammler bereits die Erfahrung gemacht hatte, dass das Volk drei chaldäischen Königen, Nebukadnezar und dessen Sohn und Enkel, diente, cf. XXVII, 7. Cap. XXXVI bezieht sich daher nur auf die älteren Stücke, die bereits unter Jojakim vorhanden waren. Ob Baruch den Propheten

nach Ägypten begleitete, darüber ist nichts bekannt, und daher können wir nur sagen, dass eine ältere Substanz der Orakel von Baruch geschrieben wurde und also wohl auch dem Werke zugrunde liegt, dies Ganze aber späteren Ursprungs ist.

2. Nun stellt das Buch keine recht organisierte Einheit dar; es ist weder nach einer Sachordnung, noch chronologisch richtig gegliedert. Man hat eine solche Gliederung zwar behauptet, aber es hält schwer, eine Sachordnung mit bestimmten Kriterien nachzuweisen; da sollen es zuerst einfach prophetische Reden sein ohne Beziehung auf Zeitverhältnisse, dann Reden mit besonderen Beischriften, dann messianische Stücke, aber vielmehr scheint jener ursprüngliche Kern allmählich durch Hinzufügung anderer Elemente erweitert zu sein.

3. Neben unserer massorethischen hat sich nun eine zweite Recension des Jeremia in der alexandrinischen Übersetzung erhalten, worüber Franc. Car. Movers 1837 in dem Werke De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine handelte. Es finden sich da folgende Unterschiede:

a. Der Text, welchen die Septuaginta vor sich hatte, weicht von dem massorethischen nach Inhalt und Anordnung ab; so stehen z. B. die Orakel gegen auswärtige Völker nicht am Ende des Ganzen, sondern in der Mitte hinter XXV, 13, sind aber auch in sich verschieden angeordnet, wie folgende Tabelle anschaulich macht:

Septuag.	Massor.
XXV, 15 ff. . . .	XLIX, 35 ff.
XXVI	XLVI.
XXVII, XXVIII .	L, LI.
XXIX	XLVII, 1—7; XLIX, 7—22.
XXX	XLIX, 1—5; 28—33; 23—27.
XXXI	XLVIII.
XXXII	XXV, 15—38.
XXXIII—LI . . .	XXVI—XLV.
LII	LII.

Diese Umstellung ist offenbar aus dem Bestreben zu erklären, die angeblich chronologische Folge der Orakel zu gewinnen, erweist sich aber deutlich als eine spätere Anordnung, da gerade jene Verkündigungen gegen fremde Völker wegen ihres unechten

Charakters wohl einen Anhang bilden, aber nicht in der Mitte stehen konnten.

b. Die Septuaginta hat aber auch den Text im einzelnen geändert und grössere und kleinere Auslassungen vorgenommen, besonders wo sich im hebräischen Text Wiederholungen finden, seltener sind Zusätze wie II, 28: κ. κατ' ἀριθμὸν κτλ., III, 18: κ. ἀπὸ πασῶν τῶν χωρῶν, XXVIII, 10: ἐν ὀφθαλμοῖς παντὸς τοῦ λαοῦ, u. a. cf. de Wette, Einleitg. 1845, §. 217 u. 218, S. 327 ff. — Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Frühere Kritiker, wie Spohn, Jerem. vates e vers. Jud. Alexandr. ac reliqu. interpr. Graec. emendatus notisque critic. illustratus, Lips. 1794, 1824, 2 Voll., leiteten diese Änderungen aus der Willkür der Übersetzer her; doch aus ihr lassen sich wohl Ungenauigkeiten, Auslassung und Zusatz, aber nicht Umstellung und Weglassung von grösseren Abschnitten erklären. Richtiger hat man daher zwei Recensionen unseres Buches unterschieden; so urteilen seit Eichhorn die meisten neueren Kritiker, de Wette, Movers, Hitzig, Graf u. a. Die zweite Recension kann aber nicht vom Propheten herrühren, da die Sammlung überhaupt nicht von ihm herstammt wegen der späteren Elemente, sondern sie hat sich nach dem Exil gebildet, wohl im Zeitalter des Esra und Nehemia; denn wie wir sehen werden, ist das Buch Jeremias in seiner jetzigen Gestalt im massorethischen Exemplar frühestens am Ende des babylonischen Exils zusammengestellt, die weitere Bearbeitung muss daher jünger sein. Movers nahm an, die erste Recension sei vom Verfasser der Bücher der Könige veranstaltet, sicherer ist es, zu behaupten, von einem Schriftsteller, welcher diese Bücher kannte; die zweite legt er dem Nehemia bei, da diesem II. Makk. II, 13 Verdienste um die Sammlung prophetischer Bücher zugeschrieben werden, was jedoch eine spätere und deshalb nicht sichere Nachricht ist. Nach de Wette hat der Pseudojesaja, der Verfasser von Jes. XL—LXVI, das Buch des Jeremia bearbeitet, aber dies und ähnliches lässt sich in solcher Spezialität doch nicht mit genügender Sicherheit beweisen.

4. Dass das Buch, wie man auch über die Sammler urteilen mag, erst später zusammengestellt ist, geht aus folgenden entscheidenden Gründen hervor: XXXIX, 4—10 ist eine historische Notiz gegeben, entlehnt aus LII, 7—16, also aus dem Bericht der Bücher der Könige; daher muss der Überarbeiter von cap. XXXIX später geschrieben haben als der Verfasser der Bücher der Könige, der

hier nicht einer älteren Quelle folgt, sondern selbständig erzählt; cap. XXXIX ist also jünger als 562, das 37. Jahr der Gefangenschaft Jojachins. — XXVII, 7 wird verkündet, dass die Völker dem Nebukadnezar, seinem Sohne und seinem Enkel dienen werden, offenbar ein vaticinium ex eventu, und demnach setzt diese Stelle einen Glossator voraus, welcher den Sturz des babylonischen Reiches mit dem Enkel Nebukadnezars bereits kannte. Aber auch andere Stücke sind zweifelerregend, besonders X, 1—16; cap. XXX, XXXI und XXXIII, ferner die Orakel gegen auswärtige Völker, cap. XLVI—XLIX, und die Weissagung über Babels Untergang, cap. L u. LI. Bei den erstgenannten Abschnitten lässt sich jedoch nur ein Verdacht begründen, bei den Orakeln gegen auswärtige Völker nur die Unwahrscheinlichkeit aussprechen, dass sie von Jeremia herstammen, da die Darstellung verschieden ist; sie sind konciser, rhythmischer, lebendiger, nicht in der Breite des Jeremia geschrieben, doch hat man dem gegenüber betont, dass der Prophet bei solchen Verkündigungen über fremde Nationen eben absichtlich den Stil anders gehandhabt habe. Ein Verdacht lässt sich nur erheben, nicht beweisen; die Orakel sind aus der Zeit des Jeremia, und da sie falsche Überschriften haben, sind sie vermutlich anonym überliefert gewesen und dann wegen der Ähnlichkeit und weil sie sich als aus der Zeit des Jeremia stammend ergeben, diesem Propheten beigelegt. Wie man X, 1—16 für ein Werk des Pseudojesaja erklärt, so lässt man auch XXX, XXXI, XXXIII, L und LI von diesem, desgleichen cap. XXV hinsichtlich v. 11—14, XXVII, XXVIII und XXIX durch einen Späteren, cap. XLVIII zunächst durch Pseudojesaja und dann abermals durch noch einen andern Schriftsteller (Hitzig) überarbeitet sein, während H. Ewald alle Stücke als echt Jeremianisch anerkennt bis auf cap. L und LI, die er dem Verfasser von Jes. XXXIV u. XXXV vindiciert; denn diese beiden Kapitel rühren jedenfalls von einem Propheten her, der am Ende des babylonischen Exils lebte, da der Standpunkt derselbe ist, wie in den jesajanischen Stücken aus dieser Zeit; der Untergang Babels steht bevor, die Exulanten sollen die Stadt verlassen, die Meder werden als Zerstörer genannt, LI, 11, und auch der Geist des Orakels ist von dem in den Weissagungen des Jeremia wehenden verschieden. Während der Prophet den Nebukadnezar als Werkzeug Jahvehs behandelt, cf. XXV, 9; XLIII, 10, und die Schuld seinem eigenen Volke beilegt,

herrscht hier ein Zug der Rachsucht gegen jenen König und die Chaldäer vor, cf. LI, 34, und während Jeremia zur Unterwerfung aufforderte, wird hier zum Abfall geraten, alles aber als gegenwärtig dargestellt und nicht als zukünftig verkündet. Die Überschrift zu LI, 59—64 lässt das Stück im 4. Jahr des Zedekia entstanden sein, offenbar eine Ansicht des späteren Sammlers. Das Orakel hat Ähnlichkeit mit dem unechten Jesaja in Sprache und Wendungen und enthält entweder eine Nachahmung oder ist von einem der Verfasser jener Stücke gedichtet; cf. L, 8 mit Jes. LII, 11, und L, 13 mit Jes. XIV, 4 ff., so dass wir also entweder Benutzung oder einheitliche Abfassung anzunehmen haben werden; die grösste Ähnlichkeit aber herrscht mit Jes. XXXIV u. XXXV. Übrigens hat zuerst Daniel v. Coelln die Unechtheit von cap. L und LI in der A. L. Z. Erg. Bl. 1828, XVI, 118 nachgewiesen, cf. Gramberg, Krit. Gesch. d. Relig. Ideen, II, 396 ff.; und dem schlossen sich de Wette, Hitzig, Ewald, Graf u. a. an, während mit schwachen Gründen namentlich durch E. Nägelsbach 1850 die Echtheit der beiden Kapitel in einer besonderen Schrift über dies Orakel verteidigt wurde, wogegen Budde in den Jahrbb. f. d. Theol., Bd. XXIII, S. 428 ff. auftrat.

§ 187.

Kommentare.

Von patristischen Kommentaren verdienen Erwähnung die von Hieronymus und Theodoret, von reformatorischen die von Calvin und Oecolampadius, sodann Jo. Piscator, Comm. in Jerem., Herb. 1614; Sanctius, Comm. in Jerem. proph. et Thren., Lugd. B. 1618; Ghislerus, Comm. in Jerem. cum catena PP. graecorum, et comm. in Lamentatt. et Baruch, Lugd. B. 1623; Seb. Schmidt, Comm. in Jerem., Francof. 1685, 2 Voll.; Herm. Venema, Comm. in librum prophet. Jerem., Leov. 1765, 2 Voll.; Benj. Blayney, Jeremiah and Lamentations; a new translation with notes critical, philol. and explanatory, Lond. 1784; Joh. Dav. Michaelis, Observationes philol. et crit. in Jerem. vaticinia et Thren., ed. J. F. Schleussner, Gotting. 1793; Chr. Fr. Schnurrer, Observatt. ad vatic. Jerem., 4 Dissert., Tubing. 1793—94, in Commentatt. theol. ed. Velthusen, Vol. III.; Hensler, Bemerkungg. üb. Stellen in Jerem. Weissagungen, Leipz. 1805; Gaab, Erklärung schwerer Stellen in den Weissagung. Jere-

miä, 1824; Dahler, Jérémie traduit sur le texte original, accompagné de notes, Strassbg. 1825, 2 Voll.; Rosenmüller in d. Scholien; die Kommentare von Maurer, 1833; von H. Ewald, 1840, von F. Hitzig im kurzgef. exeget. Handbch. 1841, von demselben Die proph. Bücher d. alt. Test. übers., Leipz. 1854; Umbreit, Prakt. Komm. üb. d. Jerem. mit exeg. u. krit. Anmerkgg., 1842; Wilh. Neumann, Jeremias von Anathoth, die Weissagungen und Klagelieder ausgelegt, Leipz. 1856—58; Graf, Der Proph. Jeremia erklärt, Leipz. 1862; Ernst Meier, Die proph. Bücher d. alt. Test. übers. u. erläutert, Stuttg. 1863; Bibl. Komm. üb. d. alt. Test. von Keil und Delitzsch, Bd. III, Tl. 2 Jeremia, von Keil; Nägelsbach in Langes Bibelwerk, A. Test., Tl. XV, Der Proph. Jerem. u. d. Klagelieder. Ausserdem: Anton Scholz, Der massoreth. Text u. d. Septuaginta; Übers. d. Buches Jerem., Regensbg. 1875; Guthe, De foederis notione Jeremiana, Lips. 1877; Jesaja und Jeremia, ihr Leben u. Wirken aus ihren Schriften dargestellt von Friedr. Köstlin, Berlin 1879.

Ezechiel.

§. 188.

Die Person des Propheten.

Der Prophet führt den hebräischen Namen יְחֶזְקֵאל, entstanden aus יֶחֱזַק אֵל, Gott ist stark (Ewald), oder aus יְחַזֵּק אֵל, den Gott stark macht (Gesenius); die Septuaginta nennt ihn Ἰεζεκιήλ, die Vulgata Ezechiel, Luther Hesekiel; die Form der lateinischen Übersetzung ist dem Hebräischen relativ am entsprechendsten und auch der deutschen Sprache angemessen. Er war der Sohn eines angesehenen Priesters in Jerusalem, namens Busi, und ein jüngerer Zeitgenosse des Jeremia, aber nicht sein Diener, wie in der 47. oratio bei Gregor von Nazianz gesagt ist. Im Jahre 599 wurde Ezechiel mit dem Könige Jojachin und den angesehensten Bewohnern Judäas nach Mesopotamien geführt, wo sie eine Kolonie am Flusse

Kebar gründeten. Hier trat er fünf Jahre nach seiner Wegführung, im 30. Jahre der babylonischen Ära, die 625 mit der Stiftung des Reiches durch Nabopolassar beginnt, sieben Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, also c. 594, als Prophet auf. Er hatte daselbst ein Haus, cf. III, 24; VIII, 1, war verheiratet, XXIV, 18, und wirkte mehrere Decennien hindurch unter seinen Landsleuten, doch lässt sich nicht sicher bestimmen, wie lange; denn die letzte Zeitangabe in seinen Orakeln ist das 27. Jahr seiner Wegführung, c. 572, cf. XXIX, 17, doch ist damit nicht gesagt, dass es nicht noch jüngere Weissagungen in seinem Buche gibt, ja, das Letztere ist sogar wahrscheinlich, da Hoffnungen auf Befreiung und Wiederherstellung des Kultus wohl erst unter dem schwachen Evilmerodach, der nach dreijähriger Regierung 559 von Neriglissor, dem Gemahl seiner Schwester, ermordet wurde, und nachdem dieser 556 in einer Schlacht gegen Cyrus gefallen und sein unmündiger Sohn Laborosoarchad (Labosordach) bald darauf durch eine Verschwörung beseitigt war, unter Nebukadnezars Enkel Naboned sich gebildet haben werden. Aussichten in günstigere Zeitverhältnisse scheint aber der Prophet noch erlebt zu haben, da er Pläne für die Herstellung des Tempels und des Gottesdienstes entwirft. — Sein späteres Schicksal ist unbekannt; die Legende lässt ihn mit dem Philosophen Pythagoras zusammentreffen, mancherlei Wunder verrichten und endlich, da die Kirchenväter gern alle Propheten zu Märtyrern machen, durch seine abgöttischen Landsleute ermordet werden. Auch sein Grabmal wird noch in der Gegend am Chaboras gezeigt. Vgl. die apokryphischen Nachrichten über ihn bei Carpzov, Introduct. III, 200 sqq., Berth. S. 1479 ff.

Die Thätigkeit des Propheten war durch die Zeitverhältnisse bedingt und hatte viel Ähnlichkeit mit der des Jeremia. Auch er hatte gegen die Empörungssucht und gegen die durch falsche Propheten genährten eitlen Hoffnungen der Exulanten zu kämpfen. Er ermahnte zur Unterwerfung und Geduld, verkündete die Zerstörung Jerusalems, und als diese erfolgt war, setzte er seine Tröstungen der Exulanten fort, immer aber auf ihre eigene Verschuldung durch Götzendienst hinweisend. Erst gegen Ende seiner Wirksamkeit fasste er selbst die Hoffnung der Wiederherstellung des Kultus und entwarf dafür, anknüpfend an die priesterliche Gesetzgebung des Pentateuchs, die Elohimsquelle, seine merkwürdige, umgestaltete Form des Gottesdienstes, cap. XLVI—XLVIII.

§. 189.

Der Inhalt.

Das Buch des Ezechiel enthält lauter Orakel, keine historischen Berichte, aber jene Verkündigungen sind eingekleidet bald als wirkliche prophetische Reden, bald als Schilderung von Visionen und symbolischen Handlungen, so dass sie oft den Schein geschichtlicher Erzählung haben. — Man unterscheidet am besten drei Massen:

1. Weissagungen in Bezug auf einheimische Verhältnisse vor der Zerstörung, cap. I—XXIV,

2. Weissagungen über fremde Völker, cap. XXV—XXXII,

3. Einheimische Weissagungen nach der Zerstörung, cap. XXXIII—XLVIII.

Diese Orakel sind grossenteils chronologisch geordnet, besonders in den ersten Abschnitten, und nur die Verkündigungen des Schicksals fremder Nationen sind nach einer Sachordnung zusammengestellt. Der Prophet redet stets in der ersten Person und hat daher sein Buch selbst geschrieben und gesammelt; es ist somit vielleicht das einzige unter den Werken der grösseren Propheten, von dem sich dies behaupten lässt.

1. Cap. I—XXIV. Dieser Abschnitt beginnt mit der Prophetenweihe, die in ausführlichen Symbolen und Visionen geschildert ist, cap. I—III. Eigentümlich ist der Darstellung die Erscheinung Jahvehs auf einem von vier Cherubim getragenen Wagen, aber die Gestalt dieser mythischen Tiere ist doch weder hier noch im X. cap. genau zu erkennen; wir sehen nur, dass sie aus Gliedern vom Löwen, Adler, Stier und Menschen zusammengesetzt sind; eigentümlich ist ihr ferner, dass der Prophet eine Buchrolle, die ihm gereicht wird, verschlingt, und dass diese süss schmeckt, obgleich sie mit bitteren Verheissungen beschrieben ist; das ist orientalische Symbolik der Aneignung der Offenbarung und des willigen Gehorsams, Jerem. II, 9 ff. cf. Apocal. X, 9 ff. Dann folgen Strafreden gegen den Götzendienst des Volkes, den der Prophet sehr eingehend schildert, indem er stets mit der Gottlosigkeit die göttliche Strafe in Verbindung bringt.

2. Cap. XXV—XXXII enthalten Orakel gegen fremde Völker vom Standpunkte der Eroberungen Nebukadnezars aus. Sie sind gerichtet gegen Ammoniter, Edomiter, Moabiter und Philister, die

sich alle über den Untergang Judas freuten, cap. XXV; gegen Tyrus schrieb er cap. XXVI—XXVIII, als die Chaldäer die Stadt belagerten; namentlich ist cap. XXVII neben Genes. X sehr wichtig für die alte Ethnographie, indem hier der Völkermarkt von Tyrus geschildert wird. Dass die Stadt nicht erobert wurde, gibt Ezechiel zu, indem er dem Heere des Nebukadnezar cap. XXIX den Lohn in Ägypten anweist; fünf Orakel, cap. XXIX—XXXII, sind gegen dieses Land gerichtet.

3. Cap. XXXIII—XLVIII geben Orakel in Beziehung auf das jüdische Volk nach der Zerstörung Jerusalems, nur XXXIII, 1—20 handelt von den Pflichten eines Propheten überhaupt und bildet eine Einleitung und Rechtfertigung. Es sind Strafreden, die sich jedoch tröstend und verheissend wenden. Die feindseligen Edomiter sollen gezüchtigt, cap. XXXV, der israelitische Staat selbst hergestellt und die Israeliten gesammelt und gesegnet werden; dann schwindet der Götzendienst, und statt des steinernen erhält das Volk ein Herz von Fleisch, XXXVI, 26. Die Wiedervereinigung Israels wird darauf symbolisch als Auferweckung eines Leichenfeldes dargestellt, wobei aber der Prophet ausdrücklich das Leichenfeld als Bild von der Sache selbst, von der wunderbaren Wiederbelebung des Volkes, unterscheidet; ob er diese nun als eine Auferweckung oder durch andre Vermittlung eintreten lässt, jedenfalls ist die hier gegebene Darstellung der Auferstehung dogmatisch sehr verschieden von derjenigen bei Jesaja, cf. XXVI, 19 ff., wo offenbar Bekanntschaft mit dualistischen Elementen und deren Überwindung vorauszusetzen ist, so dass wir eben Hoffnungen, wie sie der Dualismus der arischen Völker erweckt, auch in der Jesajanischen Stelle begegnen. XXXVII, 15—28, wo der Prophet die neue Vereinigung von Juda und Israel durch eine symbolische Handlung, das Zusammenfügen zweier Hölzer in seiner Hand, anschaulich macht, nennt er den zukünftigen Messias einen David, d. h. einen König im Geiste Davids. Vor dem Auftreten desselben wird aber noch Gog, der Fürst des Landes Magog, mit seinen Scharen verwüstend in Palästina einfallen und hier eine gewaltige Niederlage erleiden, cap. XXXVIII u. XXXIX. Magog ist nach der Völkertafel Genes. X, v. 2 der zweite Sohn des Japhet und daher als ein Stamm im Norden Palästinas, nach Ezech. XXXVIII, 15; XXXIX, 2 im äussersten Norden, also in den Schluchten des Kaukasus aufzufassen; dazu stimmt es, dass in der Genesis u. a.

Thubal und Mesech, nach Bochart die alten Tibarener und Moscher am östlichen Gestade des Pontus Euxinus, als nächste Verwandte aufgeführt werden. Den Fürsten von Magog nennt Ezechiel nun Gog. In Betreff dieses Namens hat man vermutet, der Prophet habe ihn sich aus dem Lokalnamen durch Ablösung der Ortsbezeichnungen bildenden Silbe ma gemacht; aber da Analogieen für eine solche Bildung sich nicht beibringen lassen, so muss der Stamm gog jedenfalls in der Sprache des betreffenden Volkes gegeben gewesen sein. Nach Gesenius bezeichnet ma wahrscheinlich den Aufenthaltsort eines Volkes, daher Magog eigentlich das Land, Gog das Volk, und er findet dieselbe Verbindung in Dschin und Madschin, چين وماچين, f. Sina; einige kombinieren den Namen mit dem der Massageten; Knobel, Tuch, Delitzsch u. a. denken an das persische کوه, Berg, und dazu an مه, gross, Anführer, dem in der Zendsprache meh, im Sanskrit mah und maha entspricht; vgl. auch Hitzig zu Ezech. XXXVIII, 1 ff., de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, 1866, S. 158, und J. Reineggs' Beschreibung des Kaukasus, 1796 f., II, S. 79, nach dessen Beobachtungen der im mittleren Teil des Gebirges ansässige Stamm Thiulet seine Berge noch Ghef oder Gogh, die im Norden liegenden höchsten Spitzen aber Moghef oder Mugogh nennt. — Gebildet ist diese merkwürdige Weissagung nach der Erinnerung an einen wirklichen Zug der skythischen Völker[1]), der zwischen 631 und 625 stattfand, cf. Herodot I, 103 ff.; Jerem. VI, 1 ff., bes. v. 22, und Zephanja, bes. II, 4 ff., Medien, das Euphrat- und Tigrisgebiet, sowie Syrien überschwemmte und von Ägypten nur durch Psammetichs Geschenke abgewandt wurde, worauf Cyaxares die Unholde aus ganz Asien vertrieb. Diese nordischen Barbaren, deren Einfall in Syrien noch in der Phantasie des Propheten lebte, waren die Reiter des Fürsten von Rosch, eben jenes ἔθνος Σκυθικόν, welches die Byzantiner οἱ Ῥῶς nennen, cf. Gesen. Thesaur. 1253, voller Habgier und Kriegslust, grosse Haufen mit Tartsche und Schild, glänzend durch trefflich schützende Rüstungen, gefürchtete Bogenschützen, cf. Herodot. I, 73, 105 ff.; IV, 46, πάντες ἐωσι ἱπποτοξόται, und 132; Aeschyl. Prometh. 415 ff.; Thucydid. II, 96; Xenoph. Anab. III, 4, 15; Ovid. Metam. X, 588 und Pont. I, 1, 79; Arrian. Alex. III, 8,

1) Vgl. Cuno, Forschungen im Gebiet der alten Völkerkunde, Bd. 1: Die Skythen, Berlin 1871.

ein Volk, dessen erneuerten Einbruch der Prophet als ein Strafgericht vor der idealen besseren Zukunft erwartet; Josephus, Archäol. I, 6, 1, und nach ihm Hieronymus, Quaest. in Gen. X, 2 und Ezech. XXXVIII, 2 identificieren Magog und die Skythen daher mit Recht; denn beide Namen bezeichnen ein Gemisch von slawischen, jedenfalls indogermanischen Stämmen. Während nun aber bei Ezechiel Gog als Fürst von Magog die gegen das Gottesreich am Ende der Tage heranstürmende Heidenwelt repräsentiert, deren Völkergewimmel vor den Mauern Jerusalems durch Erdbeben, Hagel, Feuer- und Schwefelregen vom Herrn selbst vernichtet werden soll, erscheinen in der Apokalypse Gog und Magog als zwei Völker neben einander, cf. XX, 8: καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις τῆς γῆς, τόν Γὼγ καὶ τὸν Μαγὼγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, welche nach Ablauf des tausendjährigen Reiches über Gottes heilige Gemeinde hereinbrechen und vor der Neuschöpfung von Himmel und Erde durch Feuer verzehrt werden sollen; ebenso stehen beide Namen als Völkernamen neben einander in der jüdischen Theologie, cf. Targ. Hieros. zu Numer. XI, 27, und im Koran, cf. يأجوج ومأجوج, XVIII, 93; XXI, 96; vgl. Cazwini, Kosmographie, ed. Wüstenfeld, II, S. 416 ff. — Darauf folgt cap. XL—XLVIII der Entwurf einer neuen Ordnung des Tempelkultus; bis ins kleinste Detail wird alles genau beschrieben, der Tempel, die Geräte, der Ritus, und in derselben Weise werden die Verteilung des Landes und die Grundzüge der neuen Gesetzgebung behandelt. Diese ganze Darstellung macht den Versuch, die Gesetzgebung der Elohimsquelle, deren Sprache auch vielfach benutzt ist, ins praktische Leben einzuführen nur mit der Änderung, dass der Mittelpunkt des Kultes jetzt nicht ein Zelt, sondern der Tempel ist, und dass gewisse andere spätere Verhältnisse dazwischen getreten sind, besonders der Abfall vieler Leviten, die hier degradiert werden, weil sie Götzendienst getrieben haben, cf. XLIV, 9 ff. Man hat diese Schilderung des Ezechiel oft als Vorbereitung der Elohimsquelle angesehen, was sie ja für die Praxis auch ist, in der That aber ist die priesterliche Quelle des Pentateuchs dabei vorausgesetzt und erfährt bereits die notwendig gewordenen Änderungen. Die Zweifel an der Echtheit dieses Teiles beruhen auf falschen Ansichten über die Zeit der Elohimsquelle.

§ 190.

Entstehung und Charakter des Buches.

Wenige Bücher des alten Testamentes zeigen durchweg in Sprache, Form und Gedanken so vollkommene Einheit wie das des Ezechiel, und Zweifel gegen die Echtheit einzelner Abschnitte haben sich daher nicht bewährt. Man hat bald die Orakel gegen auswärtige Völker, bald die Kapitel XL—XLVIII in Frage gestellt, so Oeder, Vogel in den Freien Untersuch. üb. ein. Bücher des alt. Test., S. 344 ff., Corrodi in der Beleuchtg. d. Gesch. des Kanons, I, 95 ff., ein Anonymus im Monthly Mag., März 1798, S. 189, cf. Gablers N. theol. Journ., II, 323 ff., Zunz in den Gottesdienstlichen Vorträgen der Juden, 1832, S. 158, u. a. Erstere sind freilich abgerundeter, doch erklärt sich dieser Umstand hinlänglich aus dem Inhalt, und die Schilderung des neuen Jerusalems kann bei dem Sohn eines angesehenen Priesters nicht befremden; zeigt er doch auch in anderen Stücken Bekanntschaft mit der Elohimsquelle.

Der Prophet Ezechiel verknüpft in merkwürdiger Verbindung eine grossartige Anschauung mit einer bis ins kleinste Detail gehenden Ausführung der Bilder und spielenden Allegorieen; er vereinigt die dichterische Gestalt mit der bloss prosaischen Anschauung, und die Vision ist ihm nur Einkleidungsform, wie sich am deutlichsten aus XL—XLVIII ergibt. Es finden sich daher in seinem Werke einzelne lyrisch erhabene Schilderungen, besonders die Auferstehung der Toten, XXXVII, im ganzen aber ist seine Darstellung doch prosaisch. Der Stil ist oft eigentümlich und zeigt häufig eine Reihe wiederkehrender Lieblingsausdrücke wie בֶּן־אָדָם, וַתְּהִי עָלַי שָׁם יַד־יְהוָה, d. h. die Macht des Geistes, oder וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ, und es hob mich der Geist empor, besonders aber וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר und die Redensart שָׁבַר מַטֵּה־לֶחֶם, den Stab des Brotes brechen IV, 16; V, 16; XIV, 13. Grammatische Anomalieen finden wir bei Ezechiel in einer Menge wie bei keinem anderen Schriftsteller des alten Testamentes; die Sprache ist nicht so schwierig wie die des Hosea, aber für den strengen Grammatiker doch auch nicht leicht; cf. Eichhorn § 548; Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr., S. 33 ff.; Hävernick, I. S. 234; Zunz, Gottesdienstl. Vortr. d. Jud., S. 159.

§ 191.

Kommentare.

Von älteren Kommentaren seien erwähnt Jo. Oecolampadii Comment. in Ezech., Basil. 1543, fol.; Vict. Strigelii Ezech. proph. ad Hebr. veritatem recogn. et argumentis et scholiis illustr., Lips. 1564. 1575. 1579; Casp. Sanctii Comm. in Ezech. et Dan., Lugd. B., 1619; Hieron. Pradi et Jo. Bapt. Villalpandi in Ezech. explanatt. et apparatus urbis ac templi Hieros. commentariis illustratus, Rom. 1596—1604, 3 Voll. fol.; Jo. Fr. Stark, Comment. in Ezech., Francof. 1731; Herm. Venemae Lectiones academ. ad Ezech., P. I, c. I—XXI, Praef. Verschuir., Leov. 1790; Will. Newcome, An attempt toward an improved vers., a metrical arrangement and an explanation on the prophet Ezech., Dubl. 1788; Rosenmüller, Scholia in Ezech., ed. II., 1826; Maurer im Kommentar; sodann: Hävernick, Kommentar etc., 1843; H. Ewald, Proph. d. alt. Bundes, Bd. 2, 2. Aufl. 1868; Hitzig im kurzgef. exeg. Handbch., VIII, 1847; Kliefoth, 2 Abtlg., 1864; Hengstenberg, 2 Tle., 1867 f.; C. Fr. Keil, 1868; F. W. J. Schröder in Langes Bibelwerk, 1873.

Daniel.

§ 192.

Inhalt.

Das Buch Daniel steht an der Spitze der apokalyptischen Litteratur und unterscheidet sich daher von den altprophetischen Werken in mehrfacher Beziehung. Es zerfällt in zwei heterogene Hälften, Erzählungen, cap. I—VI, und Weissagungen und Gesichte, cap. VII—XII, die sich bis auf das kleinste Detail beziehen.

1. Cap. I—VI. Daniel, דָּנִיֵּאל, d. i. „den Gott richtet", ein jüdischer Jüngling aus edlem Geschlecht, vgl. I, 3: מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה וּמִן־הַפַּרְתְּמִים, und dazu Josephus, Archäol. X, 10, 1: ἐκ τοῦ Σεδε-

κίου γένους, auch Ps. Epiphan. c. X: . . . γένους τῶν ἐξόχων τῆς βασιλικῆς ὑπηρετίας . . . ἐγεννήθη ἐν Βεθεβορῷ τῇ ἀνωτέρᾳ, πλησίον Ἱερουσαλήμ, wurde im dritten Jahre des Jojakim, c. 607, etwa zwanzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, mit anderen Gefangenen durch Nebukadnezar ins Exil geschleppt, — eine Wegführung, die nur hier sich findet. Mit noch drei anderen Jünglingen wurde er am chaldäischen Hofe erzogen und in der Weisheit der Chaldäer, besonders in der Traumdeutekunst, unterrichtet, worin die Gefangenen bald alle Zeichendeuter und Beschwörer übertrafen. Aber sie hüteten sich wohl vor dem Genuss profaner Speisen und wurden eben deswegen von Gott zusehends gesegnet, cap. I. Im zweiten Jahre seiner Regierung hatte Nebukadnezar einen beunruhigenden Traum. Da befahl er, die Zeichendeuter und die Beschwörer und die Zauberer und die Chaldäer zu rufen, und verlangte von ihnen nicht bloss, dass sie den Traum auslegen, sondern auch erraten sollten. Keiner von ihnen vermag dies, und nun sollen alle Traumdeuter sterben; Daniel erbietet sich jedoch, das Verlangen zu erfüllen, und erhält auf sein Gebet die Offenbarung des Traumes von Gott. Der Traum war nämlich prophetischer Art und stellte die auf einander folgenden Weltreiche in Gestalt einer kolossalen Bildsäule dar; das goldene Haupt ist das chaldäische Reich, die silberne Brust das medische, der eherne Bauch das persische, die eisernen Schenkel sind das macedonische und die Füsse und Zehen aus Eisen und Thon zugleich sind die Reiche, welche aus den Trümmern der macedonischen Monarchie hervorgingen; der Stein, der das Ganze zerschmettert, ist die Theokratie. Der König wird durch diese Erklärung Daniels gewaltig überrascht und erschüttert, erkennt den jüdischen Gott als den Gott der Götter, als den Herrn der Könige und Offenbarer der Geheimnisse an und macht Daniel zum Vorsteher aller Magier der Provinz Babel. Dieser aber überlässt das Amt seinen drei Gefährten, cap. II. Später errichtete der König ein Götzenbild in der Ebene Dur in der Landschaft Babel, welches alle Beamte verehren sollten. Die drei Genossen Daniels verweigerten indessen die Anbetung und wurden auf Befehl Nebukadnezars in einen Glutofen geworfen, blieben aber durch den Schutz eines Engels unversehrt. Da erkennt der König, dass nur der jüdische Gott zu schützen vermöge, verbietet, ihn zu lästern, und setzt die drei Männer wieder in ihr Amt, III, 1—30. Hierauf folgt ein Edikt Nebukadne-

zars an alle Völker der Erde. Es erzählt eine merkwürdige Begebenheit aus früherer Zeit. Daniel hatte nämlich dem Könige einen neuen Traum gedeutet, wonach er sieben Jahre in tierischem Wahnsinn, ausgestossen aus der menschlichen Gesellschaft, unter den Tieren des Feldes leben sollte, gleich den Stieren Gras fressend, bis er die göttliche Allmacht anerkennen würde; dann erst sollte er wieder auf den Thron gelangen. Das alles war eingetroffen. Sieben Jahre hatte Nebukadnezar unter den Tieren gelebt, da kehrte sein Verstand zurück, er übernahm wieder die Zügel der Regierung und macht nun mit der Begebenheit selbst allen Völkern bekannt, dass er den König des Himmels, dessen Thun Wahrheit ist, verehre, III, 31—IV, 34. Im V. Kapitel erscheint Daniel unter Belsatzar, בֵּלְשַׁאצַּר, wie hier der letzte König von Babel genannt wird[1]. In der Nacht vor der Eroberung Babels durch die Meder und Perser gab er ein grosses Gelage, benutzte dabei die jüdischen Tempelgeräte und stimmte Loblieder auf die Götzen an, da kamen plötzlich Finger von einer Menschenhand hervor und schrieben dem Leuchter gegenüber auf den Kalk der Wand einige Worte, die niemand lesen konnte, bis Daniel sie endlich entzifferte und auf den baldigen Untergang Babels deutete; sie lauteten aber: מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין, „gezählt, gezählt, gewogen und teilende“, d. h. gezählt ist die Regierungszeit, gewogen und zu leicht befunden der König, und Meder und Perser sind da, um das Reich zu teilen; und dem entsprechend erzählen auch einige griechische Schriftsteller, dass Cyrus während eines Festes bei Nacht durch das trocken gelegte Flussbett des Euphrats in die Stadt eingedrungen sei, Herodot. I, 190 f. cf. Xenoph. Cyrop. XII, 5, 15: ὁ δὲ Κῦρος ἐπειδὴ ἑορτὴν ἐν τῇ Βαβυλῶνι ἤκουσεν εἶναι, ἐν ᾗ πάντες Βαβυλώνιοι ὅλην τὴν νύκτα πίνουσι καὶ κωμάζουσιν, ἐν ταύτῃ, ἐπειδὴ τάχιστα συνεσκότασε, λαβὼν πολλοὺς ἀνθρώπους ἀνεστόμωσε

1) Dieser Belsatzar, Bil-šar-uṣur, wie sein Name auf einer Prisma-Inschrift aus Mugheir lautet, vgl. Schrader, Assyr.-babyl. Keilinschriften, S. 128, Nr. 12; 136, Nr. 25, war der älteste Sohn Naboneds (Nabo-nahid) und von seinem Vater als Mitregent angenommen; beim Herannahen der Perser wurde er als Oberbefehlshaber in der Stadt zurückgelassen, so dass eben gerade sein Schicksal mit dem Babels aufs engste verknüpft sein musste, — Grund genug für die spätere Sagenbildung, mit seiner Person vornehmlich sich zu beschäftigen; vgl. I Rawl. 68, col. II, 24 ff.

τὰς τάφρους πρὸς τὸν ποταμόν κτλ. Die Herrschaft über Babel kommt nach Daniel nun an Darius den Meder, nicht an Cyrus, da unser Verfasser ein medisches Reich, das dem chaldäischen folgt, dem persischen vorangehen lässt. Dieser Darius der Meder soll wahrscheinlich Cyaxares II., der Sohn des Astyages und Oheim des Cyrus, sein, welcher nur noch Cyropäd. I, 5; V, 5; VIII, 5 erwähnt wird, wenn anders der Autor des Buches Daniel so genau unterrichtet war. Immerhin bleibt bemerkenswert, dass Cyrus in Inschriften aus dem ersten und zweiten Jahre seiner Regierung „König der Völker" und erst im dritten, wo er ja auch die Israeliten aus der Gefangenschaft entliess, „König Babels, König der Völker" genannt wird. Mit Lenormant bei diesem Darius an einen von Cyrus eingesetzten Unterkönig zu denken, verbietet der Text, welcher eben auf die chaldäische eine medische Dynastie folgen lässt. Darius macht nun den Daniel zu einem seiner drei obersten Staatsbeamten und will ihn wegen seiner Verdienste sogar zum Statthalter des ganzen Reiches ernennen; da werden die übrigen Satrapen neidisch und wissen ein Edikt vom Könige zu erlangen, dass jeder in die Löwengrube geworfen werden solle, der binnen dreissig Tagen etwas von einem Gotte oder von einem Menschen ausser dem Könige erbitten würde. So kommt Daniel, da er täglich dreimal zu Gott betete und von seinen Feinden im Gebet betroffen wurde, in die Löwengrube, und diese wird mit einem Stein bedeckt und vom König versiegelt. Aber am andern Morgen wird Daniel wohl erhalten unter den Löwen angetroffen und befreit, dagegen werden jetzt seine Ankläger hinabgestürzt und von den Bestien zerrissen. Der König macht die Sache durch ein Edikt bekannt und befiehlt die allgemeine Verehrung des jüdischen Gottes.

Damit hören die Legenden auf. Daniel lebt noch bis zur Zeit des Cyrus in der Gefangenschaft, nach X, 1 bis zum dritten, nach I, 21 bis zum ersten Jahr dieses Königs.

2. Cap. VII—XII. Der prophetische Teil des Buches enthält vier Visionen, welche sich auf die Weltreiche, und zwar vom chaldäischen anhebend bis auf die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes und seinen Untergang beziehen, durch welchen dann die Theokratie zum Siege gelangt.

Cap. VII sieht Daniel im ersten Jahre des Königs Belsatzar vier grosse Tiere aus dem Meere steigen, zuerst einen Löwen mit

Adlersflügeln, dann einen Bären, demnächst einen geflügelten Panther und endlich ein besonders fürchterliches Tier mit zehn Hörnern; ein kleines Horn erhebt sich dazu, drei andre werden ausgerissen. Das kleine Horn spricht Lästerungen aus, aber ein Greis erscheint in feuriger Theophanie zu Gericht. Das Tier wird wegen der Lästerungen des Hornes getötet. Dann kommt es mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn, und dieser Gestalt wird ewige Herrschaft gegeben. Die Bedeutung ist folgende: Die vier Tiere sind vier Reiche, das chaldäische, medische, persische und griechisch-macedonische, die zehn Hörner des letzten Tieres sind nach Prideaux, Bertholdt, v. Lengerke u. a. die zehn Seleuciden bis auf Antiochus Epiphanes, nämlich 1. Seleucus I. Nicator, 312—280, 2. Antiochus I. Soter, 279—261, 3. Antiochus II. Theus, 260—246, 4. Seleucus II. Callinicus, 245—226, 5. Seleucus III. Ceraunus, 225—223, 6. Antiochus III., der Grosse, 222—187, 7. Seleucus IV. Philopator, 186—176, 8. Heliodorus, welcher nach Vergiftung des Seleucus Philopator den Thron inne hatte, 9. Demetrius, der erbberechtigte Thronfolger des Seleucus, welcher jedoch als Geisel statt des Antiochus Epiphanes nach Rom geschickt wurde, 10. Ptolemäus VI. Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, eine Schwester des Seleucus Philopator, die königliche Gewalt in Anspruch nahm. Die letzten drei stiess Antiochus Epiphanes vom syrischen Thron; denn Heliodorus wurde von den Pergamenern unter Eumenes und Attalus zu seinen Gunsten vertrieben, auch Demetrius wurde beseitigt, und Ptolemäus verlor an Antiochus IV. sogar Cölesyrien und Palästina und wurde in seinem eigenen Lande von ihm besiegt; Antiochus aber ist deshalb das kleine Horn, welches sich zu den zehn erhebt, und seine Lästerungen haben Bezug auf die Religionsverfolgungen jenes Königs gegen die Juden. Der Greis ist Gott, des Menschen Sohn ein Mensch, der die Heiligen darstellt, und deshalb werden auch Suffixe des Plurals mit Beziehung auf ihn gebraucht; das heisst also, nach dem Untergang des Antiochus wird die Theokratie siegen.

Cap. VIII. Im dritten Jahr Belsatzars schaut Daniel ein Gesicht, welches sich nur auf die beiden letzten Weltreiche bezieht, auf das persische und macedonische. Er sieht nämlich in Elam von der Burg zu Susan einen Widder mit zwei Hörnern, der alles vor sich niederstösst. Das ist das persische Reich. Dann erscheint von Westen her ein Ziegenbock mit starkem Horn, Alexander

der Grosse. Als aber der Bock am grössten ist, da zerbricht sein Horn, und an dessen Stelle treten vier Spitzen nach den vier Himmelsgegenden. Das heisst: am Ende seiner Eroberungen stirbt Alexander, und Macedonien, Thracien, Syrien und Ägypten sind die Teile seines Reiches. Aus einem dieser Hörner, Syrien, kommt ein kleines Horn hervor und frevelt gegen den Himmel und die Heiligen, d. h. die Juden, schafft das tägliche Opfer für den Fürsten des Himmelsheeres ab und wirft die Wohnstätte seines Heiligtums darnieder, d. i. Antiochus Epiphanes, der im Tempel zu Jerusalem einen heidnischen Altar auf den Brandopferaltar setzen liess. Diese Verfolgung soll 2300 Morgen- und Abendopfer, d. h. 1150 Tage oder drei und ein halbes Jahr dauern, dann wird der Greuel der Verwüstung aus dem Heiligtume entfernt werden. Gabriel deutet dem Daniel das Gesicht und ermahnt ihn, dasselbe zu versiegeln.

Cap. IX folgt die Weissagung von den siebenzig Jahrwochen. Im ersten Jahre Darius' des Meders liest Daniel in den heiligen Schriften, dass Jeremia die Dauer des Exils auf siebenzig Jahre bestimmt und nach der Heimkehr eine bessere Zukunft, die Herrschaft der Heiligen, verheissen habe, cf. Jerem. XXV, 11 u. 12; XXIX, 10. Daniel ist sehr besorgt wegen der Erfüllung und bittet Gott um Aufklärung. Da erscheint Gabriel und gibt ihm eine Lösung des Rätsels. Nicht 70 Jahre, sondern 70 Sabbathjahre, d. h. 490 Jahre sollen vom Anfang des Exils vergehen, bis das Heiligtum wieder aufgerichtet und die Verkündigung erfüllt werde. Von dieser ganzen Summe fallen sieben Jahrwochen, 49 Jahre, auf die Zeit von der Zerstörung bis auf den gesalbten Fürsten, d. i. Cyrus, cf. Jes. XLV, 1; während der folgenden 63 Jahrwochen wird Jerusalem aufgebaut, d. i. die Periode nach dem Exil, also die persische und seleucidische. Gegen Ende dieser Periode wird ein Gesalbter weggerafft, und keiner ist, der ihm angehört, d. i. Alexander; einer seiner Nachfolger aber wird Jerusalem verwüsten; das geschieht in der letzten Jahrwoche; eine halbe Jahrwoche lang, drei und ein halbes Jahr, werden die Opfer abgeschafft und ein Greuel der Verwüstung auf dem Altar im Tempel errichtet, dann naht die Strafe heran. Die Befreiung soll also drei und ein halbes Jahr nach dem Standpunkt der Betrachtung erfolgen, dann gewinnt die Theokratie den Sieg.

Cap. X—XII. Das X. Kapitel ist Vorbereitung, das XI. gibt

eine Schilderung der Weltreiche, das XII. handelt vom Sieg der Theokratie. — Im XI. Kapitel wird v. 1 u. 2 der Zug des Xerxes gegen Griechenland berührt, dann v. 3 Alexanders Eroberung des persischen Reiches, die Teilung desselben nach seinem Tode, besonders die Stiftung des seleucidischen und ptolemäischen Reiches, v. 4 u. 5; jenes ist das Reich des Nordens, dieses das Reich des Südens. Beide werden sich mit einander befehden, aber nach Verlauf von Jahren wieder befreunden. Der syrische König Antiochus II. Theus musste nach einem unglücklichen Kriege mit Ptolemäus II. Philadelphus Frieden machen, seine erste Gemahlin Laodice i. J. 249 verstossen und sich mit Berenice, der Tochter des Ptolemäus, verbinden. Als letzterer aber starb, verwarf er die Berenice zu gunsten seiner früheren Gattin und ernannte deren ältesten Sohn, Seleucus Callinicus, zum Thronfolger; aber Laodice liess bereits im folgenden Jahre, 246, nicht nur ihre Nebenbuhlerin und deren Sohn, sondern auch den Antiochus II. ermorden, v. 6. Dann wird ein Rachezug der Ägypter ins seleucidische Reich, v. 7 u. 8, darauf der Einfall des Seleucus Callinicus in Ägypten erwähnt, v. 9, i. J. 244, und auf die Züge Antiochus' des Grossen übergegangen. Im Anfange seines Krieges gegen die Ägypter, v. 10, 11 und 12, welche Cölesyrien, Phönizien, Palästina, Karien und Cilicien an sich gerissen hatten, vom Glücke begünstigt, erlitt er, nachdem er die abgefallenen Satrapen von Persien und Medien gedemütigt hatte, bei Raphia unweit Gaza 217 durch Ptolemäus IV. Philopator eine totale Niederlage; doch begnügte sich Ptolemäus mit Cölesyrien und Phönizien. Als letzterer i. J. 204 starb, erneuerte sich der Krieg, indem sich Antiochus III. mit Philipp von Macedonien verband, um dem unmündigen Ptolemäus V. Epiphanes sein Erbe zu entreissen, und viele Juden schlossen sich damals dem syrischen Könige an, v. 13—16. Philipp, welcher auf diese Weise mit Attalus I. von Pergamum und mit den Rhodiern in Streit geriet, unterlag den Römern, Antiochus aber siegte am Berge Panion (Phaneas oder Paneas) unweit der Jordanquellen 198 über den ägyptischen Feldherrn Skopas und eroberte Jerusalem und ganz Palästina. Im Friedenstraktat verlobte er seine Tochter Cleopatra mit dem Könige Ptolemäus V. Epiphanes und versprach Phönizien, Palästina und Cölesyrien als Mitgift, v. 17. Da er die römische Einmischung in seine Händel mit den kleinasiatischen Städten und die For-

derung des Flamininus, Europa, d. h. den thracischen Chersones, den er 196 besetzt hatte, in Anbetracht der Freiheit aller Hellenen zu räumen, zurückwies, geriet er mit Rom in Streit, wurde, von Philipp im Stich gelassen, durch Manius Acilius Glabrio bei Thermopylae und durch Scipio bei Magnesia am Berge Sipylos 190 geschlagen, v. 18, und musste im Friedensvertrage Asien bis an den Taurus an die Römer abtreten, 15000 Talente erlegen, zwanzig Geiseln, darunter seinen eigenen Sohn, stellen und die Elephanten sowie die Flotte ausliefern. Als er darauf, um den an Rom schuldigen Tribut aufzubringen, in Elymais oberhalb des persischen Meerbusens den Sonnentempel plünderte, wurde er in einem Volksaufstande erschlagen, v. 19. Heliodorus usurpierte nach Vergiftung seines königlichen Herrn, des Seleucus IV. Philopator, v. 20, den syrischen Thron i. J. 176, wurde aber durch die Pergamener vertrieben; Demetrius, auf welchen v. 21 als auf den berechtigten Thronerben hinweist, lebte zur Zeit der Ermordung seines Vaters als Geisel in Rom und entwich erst 162; Antiochus IV. Epiphanes, der Bruder des Seleucus Philopator, welcher ebenfalls lange Zeit als Geisel in der italischen Hauptstadt gewesen war und hier Vorliebe für den Jupiter Capitolinus, den Gott der Macht, gefasst hatte, erschien unerwartet in Syrien und bestieg den Thron, welchen Cleopatra, seine und des Seleucus Philopator Schwester, für ihren Sohn Ptolemäus VI. Philometor beanspruchte, kämpfte 171—167 gegen Ägypten, besiegte den Ptolemäus in seinem eigenen Lande, bemächtigte sich eines grossen Teiles von Ägypten, nahm den König selbst gefangen, plünderte in Jerusalem den Tempel und richtete ein grosses Blutbad an, v. 22—28. Beim letzten Einfall in das Nilthal wurde er 167 durch eine römische Gesandtschaft zurückgewiesen, v. 29 u. 30. Nun begann er die Religionsverfolgung gegen die Juden, verleitet durch eine heidnisch gesinnte jüdische Partei, die Gräkomanen. Der Tempel wurde durch einen Götzenaltar entweiht, die Gesetzbücher wurden geraubt und zerrissen, viele Juden zum Abfall genötigt, v. 31—36. Antiochus war aber auch selbst den syrischen Göttern nicht treu, sondern liebte den Jupiter Capitolinus, v. 37—39, dessen Kultus er einführen wollte. Im J. 164 zog er sich nach den östlichen Provinzen zurück und fand 163 durch Raub und Gewaltthat seinen Untergang zu Tabä in Persien nach einem verunglückten Angriff auf den Sonnentempel zu Elymais, v. 40—45.

Um diese Zeit soll der Erzengel Michael die Drangsal des jüdischen Volkes beenden. Nachdem die grosse Not vorüber ist, werden die Toten auferstehen und an den Freuden der Theokratie teilnehmen, XII, 1—3. Dann erscheint noch ein zweiter Engel, und beide bereden sich über die Dauer der letzten Ereignisse. Nach drei und einem halben Jahre soll alles erfüllt werden. Heil denen, die ausharren, um zum Lohn zu den Freuden des theokratischen Reiches zugelassen zu werden!

§ 193.

Echtheit.

Zwei Fälle sind möglich. Rührt das Buch von einem Propheten des babylonischen Exils her, so ist es nicht nur das merkwürdigste Werk im alten Testament, sondern in der gesamten Geschichte; denn so spezielle Weissagungen, wie dann hier gegeben würden, finden sich sonst nirgends; und ebenso sind die Wunder, von denen uns berichtet wird, ganz ausserordentlich. In einem geheizten Glutofen bleiben die Genossen Daniels unversehrt![1]) Das hat nur in den Prophetensagen der Bücher der Könige seinesgleichen oder in offenbar paränetischen Dichtungen wie Jona. Als zweite Annahme bleibt allein übrig, dass das Ganze bloss Erdichtung und Einkleidung ist und nicht von einem Propheten des babylonischen Exils, sondern von einem jüdischen Schriftsteller ausgegangen ist, der im Zeitalter der Makkabäer lebte und den Tod des Antiochus bereits kannte.

Beide Ansichten sind vertreten; es gibt Gründe für und gegen die Echtheit, und diejenigen, welche an letztere glaubten, waren im Recht, bis das Gegenteil nachgewiesen wurde. Die ganze christliche Kirche setzte voraus, das Werk sei von Daniel im Exil geschrieben, und erst in neuerer Zeit erwachte auf christlichem Standpunkt der Zweifel, während er auf ausserchristlichem bald rege wurde. Der Neuplatoniker Porphyrius, geb. 233 zu Batanea in Syrien, ein Schüler des Plotinus, schrieb 15 Bücher gegen das Christentum und untersuchte im 12. besonders das Buch Daniel. Leider ist sein Werk verloren gegangen; es wurde

---

1) Vgl. Talbot in Vol. II (1873) der biblisch archäol. Transactions aus Inschriften.

435 auf Befehl Theodosius' II. öffentlich verbrannt; wir erfahren aber aus Hieronymus' Prooem. comm. in Dan., dass er zu dem Resultate kam, das Buch sei nicht von einem Propheten des babylonischen Exils, sondern von einem Juden der makkabäischen Zeit geschrieben, der nichts Zukünftiges verhiess, sondern Vergangenes für seinen Zweck benutzte: . . . . nolens eum (prophetam Danielem) ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam, qui temporibus Antiochi Epiphanis fuerit in Judaea; et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. Denique quicquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere, si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. Dann ruhte die Skepsis bis auf Bened. Spinoza, welcher wiederum Bedenken äusserte, aber nicht konsequent verfuhr, da er das Buch nicht verstand; denn Weissagungen namentlich der bei Daniel gegebenen Art lassen sich nur nach dem genauen Faden der Geschichte beurteilen. In seinem Tractatus theologicopoliticus c. 10 sagt der jüdische Philosoph: „Ich gehe zum Buch Daniel über. Dieses enthält ohne Zweifel vom VIII. Kapitel an Schriften Daniels selbst. Woher aber die ersten sieben Kapitel abgeschrieben sein mögen, weiss ich nicht. Mutmassen lässt sich, aus den Zeitbüchern der Chaldäer, da sie, das erste ausgenommen, chaldäisch geschrieben sind." Auch Is. Newton und Beausobre in den Remarques sur le N. T. I, 70 wollten nur die letzten sechs Kapitel dem Daniel selbst beilegen, aber erst Uriel Akosta und Ant. Collins griffen die Echtheit wirklich an, vgl. Wolf, Bibl. Hebr. II, 161. Mehr als sie leisteten J. D. Michaelis, Übers. d. alt. Test. m. Anmerkk., X, Anm. zu II, 40, welcher cap. III—VI, und Eichhorn, welcher in seiner Einleitung ins alt. Test., 1. u. 2. Ausg., die ersten sechs Kapitel, also die historischen Stücke verwarf; denn die Weissagungen verstanden beide nicht. Corrodi richtete in den Freim. Verss. über versch. in Theol. u. bibl. Krit. einschlagende Gegenstände, 1783, S. 1 ff. und dann in der Beleucht. d. Gesch. d. Kan., I, 75 ff. den Angriff gegen das Ganze; er, der Geschichtschreiber des Chiliasmus, verstand auch das Buch Daniel zuerst, und ihm schlossen sich an Eichhorn in der Einleitg., 3. u. 4. Ausg. § 614—616, Leon. Bertholdt in seiner Bearbeitung des Daniel, Erlangen 1806—1808, I, 22 ff., cf. Einleitg. IV, 1530 ff., Griesinger in der N. Ansicht d. Aufsätze im Buch Daniel, 1815, Gesenius, de Wette, Bleek in der

Berl. theol. Ztschr. III, 171 ff., H. G. Kirms in Comment. hist. crit.., exh. descriptionem et censuram recentium de Dan. libro opinionum, Jen. 1828, v. Lengerke, Rosenmüller, Ewald, Hitzig, Bunsen; aber, wie es in solchen Dingen geht, die alte Meinung behielt ihre Liebhaber und suchte sich bis auf unsere Zeit mit matten Gründen zu halten. So verteidigte die Echtheit Lüderwald in seiner Schrift Die sechs ersten Kapitel Dan. nach hist. Gründen geprüft, 1787, Stäudlin in den N. Beitr. z. Erläut. der bibl. Propheten, S. 95 ff., Beckhaus in der Integr. d. proph. Schriften, S. 297 ff., Jahn in der Einleitg., II, 621 ff., Dereser in den Proph. Ezech. u. Dan. übers. u. erkl., S. 228 ff., Sack in der Apolog., S. 276 ff., Ackermann in der Introd. in ll. V. F., besonders aber Hengstenberg in den Beitr. z. Einl. ins alt. Test., I, 1831, und seine Argumente wurden dann wiederholt bei Hävernick im Kommentar, 1832, cf. Stud. u. Krit., 1834, Hft. 2, bei Auberlen in der Schrift Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Basel 1857, 3. Aufl. 1874, bei R. Kranichfeld, 1868, bei Kliefoth, 1868, bei Keil, 1869, bei Caspari, Zur Einführung in d. B. Dan., 1870, u. s. f.

Bei keinem biblischen Buch sind die Gründe gegen die Echtheit so zahlreich wie hier:

1. Die Weissagungen des Buches sind ohne alle Analogie in der gesamten Litteratur; man muss daher, um sie zu halten, zu einer ganz ungeistigen Inspiration seine Zuflucht nehmen und diese dann auch auf Nebukadnezar ausdehnen, der cap. II einen prophetischen Traum hat.

2. Gegen alle Analogie ist es ferner, dass ein Prophet des Exils nicht wie alle seine Genossen auf seine Zeit wirkt, sondern auf eine Jahrhunderte später lebende Generation; denn der Verfasser will die Juden unter den Makkabäern zur Treue ermahnen.

3. Die religiösen Vorstellungen des Buches Daniel lassen sich im Exil nicht nachweisen; die Angelologie, die Anschauung von den Engeln als Schutzgeistern der Völker mit besonderen Namen, IV, 14; IX, 21; X, 13, 21, die Christologie, VII, 13 f.; XII, 1–3, die Auferstehung der Toten im strengeren Sinne, die ganze Dogmatik, XII, 2 ff., die Sittenlehre, IV, 24 cf. Tob. IV, 11; XII, 9, und Askese, I, 8–16, cf. Esth. IV, 17; II. Maccab. V, 27; VI, 11; A. A. II, 15; III, 1; X, 12, gehören einer späteren Zeit an; das ängstliche Vermeiden profaner Speisen motiviert sich aus den Verhältnissen der makkabäischen Periode, und das dreimalige be-

stimmte Gebet an jedem Tage, um die dritte, A. A. II, 15, sechste, A. A. X, 9, und neunte Stunde, A. A. III, 1; X, 30, ist ebenfalls erst später eingeführt. Besonders aber muss als Zeichen einer späteren Zeit die künstliche Umdeutung der 70 Jahre bei Jeremia angesehen werden; denn dieser Zug setzt bereits eine hochentwickelte Exegese voraus, würdig der späteren rabbinischen. Daniel, wenn im babylonischen Exil lebend, war ja ein jüngerer Zeitgenosse des Jeremia und konnte unmöglich jene runde Zahl prosaisch streng auffassen; er war ja zudem selbst ein viel grösserer Prophet und durfte deshalb nur weissagen, anstatt so künstlich auszulegen, besonders da ja dann die vom Propheten Jeremia angegebene Zeit noch gar nicht abgelaufen war.

4. Das Buch enthält zu deutliche Fiktionen nach den Verhältnissen der makkabäischen Zeit, als dass es für historisch gehalten werden könnte. Der Wahnsinn Nebukadnezars ist geschichtlich nicht nachzuweisen; Hengstenberg beruft sich freilich auf die Nachricht des Berosus bei Josephus c. Ap. I, 20: Ναβουχοδονόσορος μὲν οὖν μετὰ τὸ ἄρξασθαι τοῦ προειρημένου τείχους, ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν, μετηλλάξατο τὸν βίον, aber da wird doch nur gesagt, Nebukadnezar sei krank geworden und an der Krankheit (nicht auf andere Weise) gestorben; ebenso erzählt Abydenus bei Eusebius, Praep. evang. IX, 41, cf. Chron. I, 59, nur, dass er vom Dache seines Palastes herab den Untergang Babels durch ein medopersisches Erobrerpaar verkündigt habe und dann plötzlich verschwunden sei: Μετὰ ταῦτα δὲ, λέγεται πρὸς τῶν Χαλδαίων, ὡς ἀναβὰς ἐπὶ τὰ βασιλήϊα, κατασχεθείη θεῷ ὅτεῳ δὴ, φθεγξάμενος δὲ εἶπεν· Οὗτος ἐγὼ Ναβουκοδρόσορος, ὦ Βαβυλώνιοι, τὴν μέλλουσαν ὑμῖν προαγγέλλω συμφορὴν, τὴν ὅτε Βῆλος ἐμὸς πρόγονος, ἥτε βασίλεια Βῆλτις ἀποτρέψαι, Μοῖρας πείσαι ἀσθενοῦσιν· ἥξει Πέρσης ἡμίονος, τοῖσι ὑμετέροισι δαίμοσι χρεώμενος συμμάχοισι· ἐπάξει δὲ δουλοσύνην, οὗ δὴ συναίτιος ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσύριον αὔχημα· ὡς εἴθε μιν πρόσθεν ἢ δοῦναι τοὺς πολιήτας, Χάρυβδίν τινα, ἢ θάλασσαν εἰσδεξαμένην, ἀϊστῶσαι πρόῤῥιζον· ἢ μιν ἄλλας ὁδοὺς στραφέντα φέρεσθαι διὰ τῆς ἐρήμου, ἵνα οὔτε ἄστεα, οὔτε πάτος ἀνθρώπων, θῆρες δὲ νόμον ἔχουσι καὶ ὄρνιθες πλάζονται, ἔν τε πέτρησι καὶ χαράδρησι μοῦνον ἀλώμενον· ἐμέ τε πρὶν εἰς νόον βαλέσθαι ταῦτα, τέλεος ἀμείνονος κυρῆσαι. Ὁ μὲν θεσπίσας παραχρῆμα ἠφάνιστο, so dass höchstens mit Bertholdt, Kirms, Bleek u. a. ein traditioneller Zusammenhang zugestanden werden kann; cf. Jahn,

Archäol. II, 1; v. Lengerke, S. 151; denn Nebukadnezar wird ja hier, vom Geist ergriffen, zum Propheten, aber nicht wahnsinnig. Wäre aber der König in Wahnsinn verfallen, so würde man ihn sicherlich nicht unter die Tiere entlassen, sondern gepflegt haben. Vermutlich ist das Bild des wahnsinnigen Nebukadnezar von Antiochus entlehnt, der zwar nicht im strengen Sinne wahnsinnig war, aber von dem Polybius sagt, er sollte lieber Epimanes als Epiphanes heissen. — Ebenso unhistorisch ist die Erzählung von dem Götzenbilde, welches nach cap. III alle anbeten sollen, und dessen Piedestal Oppert in einer Bodenerhöhung der babylonischen Ruine el-muchaṭṭaṭ entdeckt zu haben wähnt. Es lässt sich nicht nachweisen, dass Chaldäer oder Perser jemals einen Juden zum Abfall gezwungen hätten; wäre es vorgekommen, so würde es sich ganz gewiss unter den Anklagen der Propheten gegen die Chaldäer finden; aber es ist eine vom syrischen Religionszwang entlehnte Fiktion. — Auch die Schilderung des Gastmahls bei Belsatzar ist höchst unwahrscheinlich, da jene chaldäischen Eroberer zwar Geräte von edelen Metallen raubten, aber nicht entweihten; wenigstens ist sonst davon nirgends etwas gesagt; die Vorstellung ist ein Produkt des makkabäischen Zeitalters, wo Altar und Tempelgeräte absichtlich profaniert wurden, cf. I. Macc. I, 23: καὶ εἰσῆλθεν (᾿Αντίοχος) εἰς τὸ ἁγίασμα ἐν ὑπερηφανείᾳ καὶ ἔλαβε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν λυχνίαν τοῦ φωτὸς καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς καὶ τὴν τράπεζαν τῆς προθέσεως καὶ τὰ σπονδεῖα καὶ τὰς φιάλας καὶ τὰς θυΐσκας τὰς χρυσᾶς καὶ τὸ καταπέτασμα καὶ τοὺς στεφάνους καὶ τὸν κόσμον τὸν χρυσοῦν τὸν κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ, καὶ ἐλέπισε πάντα, καὶ ἔλαβε τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον καί τὰ σκεύη τὰ ἐπιθυμητά· καὶ ἔλαβε τοὺς θησαυροὺς τοὺς ἀποκρύφους οὓς εὗρε, καὶ λαβὼν πάντα ἀπῆλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ, cf. II. Macc. V, 15. Das Sagenhafte der Darstellung zeigt sich aufs deutlichste bereits darin, dass alle Erzählungen auf dasselbe Resultat hinauslaufen, zur Anerkennung des wahren Gottes führen, sogar Edikte bewirken, von denen aber die Welt nichts weiss. Sie bilden in ihrer Art jedoch einen Gegensatz zu den Edikten des Antiochus Epiphanes.

5. Der ganze historische Hintergrund wankt. Im dritten Jahr Jojakims kann keine Wegführung nach Babel stattgefunden haben, da Nebukadnezar erst im vierten Jahre nach Jojakim auf den Thron kam; indessen lässt sich der Fehler erklären. In den

Büchern der Könige wird nämlich berichtet, dass Jojakim drei Jahre nach seiner Unterwerfung von Nebukadnezar abfiel, cf. II. Reg. XXIV, 1 ff.; im vierten Jahre kam der Chaldäer nach Juda, fand aber Jojakim nicht mehr lebend, sondern an seiner Stelle den Jojachin als Herrscher in Jerusalem. Der Chronist dagegen lässt den gottlosen König Jojakim wegführen, cf. II. Chron. XXXVI, 6—7, damit er im Exil büsse. Der Verfasser des Buches Daniel nahm nun die drei Jahre aus den Büchern der Könige, die Wegführung aus der Chronik und bildete auf diese Weise seine Geschichte. — Eine ebenso unhistorische Vorstellung ist es, dass auf das chaldäische Zeitalter erst ein medisches, danach das persische folgte. Mag immerhin Darius der Meder mit Cyaxares II. identisch sein, so ist doch die Stellung des medischen Weltreiches zwischen dem chaldäischen und persischen nicht geschichtlich. — Selbst die Löwengrube ist vom Verfasser wie eine Cisterne gedacht, aber nicht wie ein Zwinger. Wäre er darin gewesen, so würde er sie wohl besser zu schildern wissen.

6. Der Verfasser kennt schon heilige Schriften, unter denen auch das Buch des Jeremia sich befand; nicht bloss das Gesetz, sondern auch die Propheten waren gesammelt, was sich aber vor der Mitte des 3. Jahrh. nicht nachweisen lässt, und das Buch Jeremia selbst ist jedenfalls erst nach dem Exil zusammengestellt. Auch würde ein so grosser Prophet des Exils schwerlich seinen Genossen unter den heiligen Schriften gesucht und ausgelegt haben; es würde ja die Prophetie in ihm lebendig und nicht nur durch Tradition auf ihn gekommen sein.

7. Der Urheber des Buches scheint sich gar nicht für Daniel ausgeben zu wollen; denn es steht gewöhnlich die dritte Person und nur in Reden die erste. Allein diese Einkleidungsform ist doch wohl nur Inkonsequenz des Verfassers, denn in der Einleitung des X. cap. steht die dritte Person, und es folgt doch unmittelbar die Weissagung, die von Daniel herrühren soll. Aber er fällt auch aus der Rolle und gibt an, wie lange Daniel wirkte, cf. I, 21; VI, 29; X, 1, selbst mit Widersprüchen[1]. Lobeserhe-

1) Wenn aber Cyaxares II. in Babel nach dessen Eroberung unter Cyrus von 538—536 regierte, dann erst Cyrus die Herrschaft selbst übernahm, so kann allenfalls das 3. Jahr des Cyrus (X, 1) mit dem ersten Jahre dieses Königs (I, 21) identisch sein.

bungen Daniels wie I, 17, 19 ff.; V, 11 f.; VI, 4; IX, 23; X, 11 u. a. schicken sich besser für einen Späteren wie für einen Autobiographen.

8. Die Sprache des Buches ist hebräisch in cap. I—II, 3 und cap. VIII—XII, alles andere ist chaldäisch geschrieben. Das soll nun gar für die Echtheit zeugen; denn das Chaldäische war die Hofsprache in Babel; aber das Chaldäische des Daniel ist dieselbe entstellte Form des Chaldäischen wie bei Esra; es ist das biblische Chaldäisch, nicht das klassische, und wenn die Chaldäer zum arischen Stamme gehören, auch nicht Hofsprache unter Nebukadnezar; ebenso war die Hofsprache bei Medern und Persern arisch. Daniel hätte also gerade die Volkssprache sich aneignen müssen. Nun finden wir aber diese Sprache analog dem übrigen biblischen Chaldäisch, nur durch griechische Elemente verstärkt in ihrer Verderbtheit; denn griechischer Abstammung ist קִיתָרֹס, III, 5, 7, 10, = κίθαρις, סַבְּכָא, שַׂבְּכָא, III, 5, 7, 10, 15, = σαμβύκη, סוּמְפֹּנְיָה, III, 5, 10, 15, = συμφωνία, פְּסַנְטֵר, פְּסַנְתֵּר, III, 5, 7, 10, 15, = ψάλτηρ, cf. de Wette, Einleitg., 1845, § 255b, Anm. e und f. Die Verteidiger der Echtheit sagen freilich, diese Worte waren längst ins Chaldäische übergegangen, bleiben aber den Beweis für ihre Behauptung schuldig. Das Hebräische im Buch Daniel dagegen steht auf dem spätesten Standpunkt der alttestamentlichen Sprache.

9. Im Buch Sirach, das im Original 180 geschrieben wurde, fehlt Daniel unter den berühmten Männern der Vorzeit; der Verfasser scheint ihn also nicht zu kennen.

10. Das Buch steht nicht in der Reihe der Propheten, sondern unter den Hagiographen. Man hat gesagt, das Werk habe diese Stelle im Kanon erhalten, weil Daniel zwar dem donum nach ein grosser Prophet war, aber nicht dem munus nach; doch auch Amos sagt von sich selbst, er sei ein armer Hirt und kein Prophet, und trotzdem steht seine Schrift unter den Nebiim.

11. Die Analogie der anderen apokalyptischen Bücher führt uns auf die makkabäische als auf die Zeit der Abfassung des Daniel. In ihnen allen wird die Theokratie als siegreich über die heidnischen Reiche dargestellt, und fast immer wird mythischen Personen des Altertums das prophetische Wort in den Mund gelegt, so in den Sibyllinischen Orakeln, im Buche Henoch und doch auch im vierten Buch Esra, wo dieser Schriftgelehrte zum

Propheten gestempelt wird. Alle diese Bücher wie auch die Einkleidung des Koheleth zeigen, dass man am Ende des 3. Jahrh. bereits eine solche pseudonyme Schriftstellerei nicht verschmähte oder gar für unrecht hielt.

Gründe für die Echtheit.

1. Der Verfasser gibt sich für Daniel aus und wäre ein Betrüger, wenn er nicht Daniel wäre; so Hengstenberg; aber derselbe Hengstenberg erklärt doch den Verfasser des Koheleth nicht für einen Betrüger, obgleich er sich für Salomo ausgibt und auch Hengstenbergs Ansicht zufolge nach dem Exil schrieb.

2. Wäre das Buch erst in der makkabäischen Zeit entstanden, so könnte es nicht in den Kanon aufgenommen sein, der nach älterer aber falscher Ansicht früher geschlossen wurde.

3. Matth. ev. XXIV, 15 wird es unter Daniels Namen citiert, — allerdings, nach damaliger Annahme.

4. Es finden sich Spuren des Buches im vormakkabäischen Zeitalter; denn Josephus Archäol. XI, 8 erzählt, dass schon Alexander bei seiner Anwesenheit in Jerusalem die Weissagungen des Daniel gelesen habe, aber derselbe Josephus lässt auch Jes. XL—LXVI den Cyrus lesen und ist durchaus nicht zuverlässig.

5. Der sterbende Matthatias ermahnt seine Zeitgenossen I. Macc. II, 59 u. 60 mit Berufung auf Daniel und seine drei Gefährten. Matthasias starb 166, allein der Verfasser jener Erzählung schrieb erst gegen Ende des 2. Jahrh., um 110, und kann daher Daniel sehr wohl benutzt haben.

6. Die Alexandriner haben die Schutzengel der Völker, die sie in zwei Stellen, Deut. XXXII, 8 und Jes. XXX, 4, hineintragen, aus Daniel entlehnt, konnten sie aber auch aus Jes. XXIV, 21, 22 entlehnen.

7. Der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer gebraucht I, 57 den Ausdruck „Greuel der Verwüstung", βδέλυγμα ἐρημώσεως, nach Dan. IX, 27 cf. XI, 31 in der griechischen Übersetzung, vgl. II, 59 ff. mit Dan. III; es ist aber nicht erweislich, dass jenes Werk bereits unter Johannes Hyrcanus selbst, cf. XVI, 23 f., geschrieben sei; die griechische Übersetzung des Daniel dagegen ist schlecht und muss daher lange nach dem Original entstanden sein. Daniel ist also wohl älter als das erste Makkabäerbuch, dieses aber ein ganz junges Produkt, so dass die Benutzung durchaus nichts Auffälliges bietet.

8. Der Verfasser kennt sehr genau das Zeitalter des Daniel; er erwähnt Darius den Meder, den nur Xenophon kennt, er weiss von der Eroberung Babels während eines Gastmahls, er zeigt eingehende Kenntnis vom Magierinstitut; allein damit hat es doch seine eigene Bewandtnis; undenkbar ist z. B. schon die Aufnahme Daniels unter die Weisen Babylons; und sollen wir dem Verfasser glauben, dass die persische Satrapen-Einrichtung schon unter Nebukadnezar, cf. III, 3, geherrscht habe? Nennt er doch die Traumdeuter כַּשְׂדִּים, Chaldäer; so aber hiessen sie erst nach dem Untergange des chaldäischen Reiches; denn sie waren ursprünglich Babylonier, wurden aber nachmals nach der herrschenden Nationalität genannt. Das geht also gegen die Echtheit des Buches. Ferner meinte man, die ganze Form sei recht babylonisch, das Grossartige, Gigantische in den Tierbildern betonend, aber derlei findet sich auch bei Ezechiel, und jede geschichtliche Kunde von Babylonien wird ja niemand dem Verfasser absprechen wollen.

9. Manche Züge widersprechen dem makkabäischen Zeitalter, so IV, 16, da Nebukadnezar ein Heide war; aber der König war ja bekehrt und macht dies sogar durch ein Edikt bekannt; wenn also auch keine Parallele zwischen Nebukadnezar und Antiochus gezogen ist, so liegt doch auch kein Widerspruch in sich vor; wir haben es eben mit einem Vergleich zu thun, — kurz, alle diese Elemente sind schwach, und daher haben die Kritiker mit Recht ein altes Vorurteil zerstört, wenn sie Daniel für ein Werk der makkabäischen Zeit hielten.

§ 194.

Zweck des Buches.

Der Hauptzweck des Buches ist paränetisch. Der Verfasser will seinen auf harte Proben gestellten Glaubensgenossen teils in Legenden die göttliche Hilfe, teils in Weissagungen das nahe Ende der heidnischen Weltherrschaft, den Beginn einer freien theokratischen Staatsform verkünden. Um nun seinen Weissagungen vom babylonischen Exil ab einen rechten Zusammenhang zu geben, liess er Daniel nicht bloss Ereignisse der makkabäischen Zeit verkünden, sondern die Begebenheiten von Daniels Standpunkt bis auf Antiochus, und so entstanden diese vaticinia ex eventu.

§ 195.

Form des Buches.

Den Stoff des Buches darf man schwerlich in einer älteren Überlieferung suchen und dabei einen historischen Kern annehmen, man muss es vielmehr als freie Bildung des Verfassers betrachten. Wahrscheinlich entlehnte der Autor die vier Hauptpersonen aus Esra und Nehemia; denn Daniel, Hananja, Misael und Asarja finden sich Nehem. VIII, 4; X, 3, 7, 24, und bei Daniel mag der Verfasser zugleich an den Daniel Ezechiels, cf. XIV, 14; XXVIII, 3, gedacht haben, was ja bei willkürlicher Kombination durchaus nicht ausgeschlossen ist. Jedenfalls ist der Geist, worin diese Männer auftreten, wie der Geist ihrer Gegner nicht der im babylonischen Zeitalter herrschende, sondern der des makkabäischen Geschlechts. Die legendenartigen Erzählungen sind zu einem bestimmten Zweck gebildet, das Resultat ist stets dasselbe: der jüdische Gott wird als der wahre erkannt.

§ 196.

Einheit des Buches.

Die Einheit des Buches ist bisweilen bezweifelt, so von Spinoza, Michaelis und Bertholdt. Die Sprache wechselt mitten in der Rede, gibt daher keinen Anhalt, nur die Ungenauigkeit, dass Daniel bis zum ersten oder dritten Jahre des Cyrus wirkt, cf. I, 21 und X, 1, könnte zu Schlussfolgerungen veranlassen, aber solche vielleicht nur scheinbaren Widersprüche lassen sich bei unbefangener Abfassung des Ganzen gar wohl denken und auch erklären. Der Raub der Tempelgefässe, I, 2, entspricht cap. V, die Erhebung der drei Gefährten Daniels, II, 49, ist in Bezug auf den Götzendienst, cf. cap. III, erwähnt, und der Traum Nebukadnezars, cap. II, hat denselben Inhalt wie das Gesicht cap. VII.

§ 197.

Zeit des Buches.

Die Abfassungszeit lässt sich ziemlich genau bestimmen und darf nicht nach einer angeblich notwendigen Trennung in verschiedene Zeiten zerlegt werden. Der Verfasser setzt die Religionsverfolgungen des Antiochus voraus, die 167 beginnen, weist auf den Tod des Königs änigmatisch hin, der 163 eintrat, hat aber die Befreiung vom syrischen Joch noch nicht erlebt, sondern hofft sie erst. Daher ist das Werk nach 163 entstanden, etwa bis zum Jahre 160.

§ 198.

Kommentare.

Die älteren Kommentare sind heutzutage unbrauchbar; dahin gehören Ephräm des Syrers Ausleg. des Proph. Daniel, Opp. II, 203 sqq.; Hieronymi Comment. in Dan., Opp. III, 1071 sqq., Martian.; Theodoreti Comment. in visiones Dan. proph., Opp. ed. Schulz, II, 1053 sqq.; Paraphr. Josephi Jachiadae in Dan. c. vers. et annotatt. Const. l'Empereur, Amstel. 1633; Ph. Melanchthon Comm. in Dan., 1543; Praelectiones Jo. Calvin. in libr. proph. Dan., 1571; Praelectt. acad. in Dan. proph. habitae a Mart. Geier., Lips. 1767, ed. II, 1784; Is. Newton, Observatt. upon the prophecies of Dan. and the Apoc. of St. John, Lond. 1733; lat. von W. Sudermann, Amstel. 1737; deutsch m. Anm. von Chr. Fr. Grohmann, Leipz. 1765; Herm. Venemae Dissertatt. ad vaticinia Daniel. c. II, VII et VIII, Leov. 1745, Comment. ad Dan. XI, 4—XII, 3, ibid. 1752; Chr. B. Michaelis Annotatt. in Dan. in J. H. Michaelis Uberr. annotatt. in Hagiogr. III, 1 sqq.; von neueren Kommentaren sind zu erwähnen: L. Bertholdt, Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übers. u. erkl. mit e. vollständ. Einleitg. etc., Erlang. 1806, 1808; Rosenmüller, Scholien, 1831; C. v. Lengerke, Komm. üb. d. Proph. Dan., Königsberg 1835; Hitzig im exeget. Handbch., 1850. Kommentare von gläubigen Exegeten sind der von Hävernick, 1832, von Kranichfeld, 1868, von Kliefoth, 1868, von Keil, 1869, doch wiederholen sie alle nur, was ihr Chorführer

Hengstenberg vorgetragen hatte. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Proph. Esra u. Daniel etc., Leipz. 1863.

§ 199.

Apokryphische Zusätze zu Daniel.

Die Alexandriner haben sich nicht damit begnügt, das Buch Daniel einfach zu übersetzen, sondern sie haben allerlei Zusätze gegeben, bisweilen auch Auslassungen vorgenommen. Drei Zusätze bilden grössere Stücke: in der Mitte das Gebet des Asarja, des Gefährten Daniels, und der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, III, 24—45 u. v. 51—90, am Ende die Geschichte von der Susanna, cap. XIII, nach anderen Handschriften das I. cap., und drittens die Geschichte vom Bel und Drachen zu Babel, cap. IV. Luther hat diese Stücke, die jedes Wertes entbehren, unter die Apokryphen gestellt.

1. Das Gebet des Asarja und der Gesang der drei Männer im Glutofen.

Im III. cap. des Buches Daniel wird erzählt, wie Hananja, Misael und Asarja oder, wie ihre babylonischen Namen hiessen, Sadrach, Mesach und Abednego, da sie die Anbetung des vom Könige aufgerichteten Bildes verweigerten, in den Glutofen geworfen wurden, in den Flammen aber wunderbar erhalten blieben. In der griechischen Übersetzung folgt nach III, 23 ein Gebet des Asarja um Errettung, dann, da die Bitte von Gott erhört wurde, ein Lobgesang der drei Jünglinge. Jenes Gebet ist ein Klagpsalm, wahrscheinlich zur Zeit des Antiochus entstanden, da v. 33 u. 38 auf Religionsverfolgung und eingestellten Kultus hingewiesen wird, ursprünglich aramäisch geschrieben, wie die Übersetzungsfehler zeigen, und nach der Weise späterer Schriftsteller handelnden Personen in den Mund gelegt. Der Gesang der drei Männer ist ein Tempelpsalm, aus Formeln anderer Lieder zusammengestellt, nur v. 88—90 wird auf die drei Gefährten Daniels Bezug genommen. Auch hier scheint ein aramäisches Original zugrunde gelegen zu haben.

2. Die Geschichte der Susanna.

Gewöhnlich in den griechischen Texten an den Anfang des Buches gestellt, da Daniel hier noch als Knabe auftritt, soll die Geschichte den Helden der Erzählung als durch Weisheit und

Prophetengabe früh schon ausgezeichnet darstellen. Susanna, die Frau eines babylonischen Juden namens Jojakim, wurde von zwei Ältesten ihres Volkes zum Ehebruch aufgefordert, und als sie nicht einwilligt, der Thatsache fälschlich angeklagt. Bereits infolge falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt, wird sie durch Daniel gerettet, welcher die Ältesten ihrer Bosheit überführt. Das Ganze ist offenbar Dichtung und ursprünglich griechisch geschrieben, wie die Wortspiele in v. 13, 54, 55, 58 u. 59 zeigen.

3. Die Geschichte vom Bel und Drachen zu Babel.

Diese fabelhafte Ausschmückung zu VI, 17 ff. ist ebenfalls ursprünglich griechisch geschrieben. Der Bel war der höchste Gott der Babylonier, der Sonnen- und Lebensgott; von dem Kultus einer lebendigen Schlange findet sich sonst keine Spur bei jenem Volke. Unser Verfasser erzählt, wie der König von Babel, Theodotion nennt ihn Cyrus, durch seinen Diener Daniel erfahren habe, dass Bel die ihm vorgesetzten Speisen und Getränke nicht selbst verzehre, sondern dass die Priester Betrug ausübten. Der König lässt diese in seinem Zorn töten und den Beltempel durch Daniel zerstören. — Das ist Fabel; denn Cyrus verehrte den Bel gar nicht, und Daniel zerstörte auch den Tempel dieses Gottes nicht, sondern erst Xerxes versuchte es. — Nachher tötet Daniel den angebeteten Drachen, indem er ihn mit unverdaulichen Kuchen füttert; die Babylonier, darüber empört, zwingen den König, den Jüngling in eine Löwengrube zu werfen. In dieser bleibt Daniel sechs Tage, von den Löwen unangetastet und durch Speise erhalten, die ihm der Prophet Habakuk, von einem Engel am Schopfe nach Babel getragen, aus Palästina bringt. Am siebenten Tage wird er befreit, — eine unhistorische Fiktion, da babylonischer Schlangenkult überhaupt nicht nachweisbar ist.

Vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vortr. d. Jud., 1832, S. 122 ff.; Delitzsch, De Habacuci proph. vita atque aetate, Lips. 1842, p. 23 sqq., 105 sqq.; Fritzsche im exeget. Handb. I, 1851; Frankel in d. Monatschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent., 1868, S. 440 ff.; Wiederholt, Theol. Quartalschr., 1869, S. 287 ff., 377 ff.; 1871, S. 373 ff.; 1872, S. 554 ff.; Rohling, Das Buch d. Proph. Dan., 1876.

Das Buch der zwölf kleinen Propheten.

§ 200.

Allgemeines.

Seit der Zusammenstellung des Kanons bildeten die zwölf kleinen Propheten, τὸ δωδεκαπροφητόν, ein Buch, cf. Jes. Sir. XLIX, 12. Sie waren natürlich einzeln überliefert und in Umlauf gewesen und wurden verbunden, wie es scheint, als die letzten Stücke darin fertig waren, also um die Mitte des 3. Jahrh.

Die Reihenfolge setzte man nach chronologischen Meinungen fest; die Alexandriner weichen von der gewöhnlichen Ordnung ab; diese ist: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharja, Maleachi, die der Septuaginta dagegen: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharja, Maleachi, cf. Jäger, De ordine Proph. minor. chronol., in der Tübing. Ztschr. 1828, II, doch lassen beide Reihen bei genauerer Untersuchung sich nicht als streng chronologisch geordnet aufrecht erhalten. Besonders zweifelhaft ist das Zeitalter von Joel, Obadja und Jona, und daher ist erst nach Betrachtung der einzelnen Schriften eine Reihenfolge festzustellen möglich.

Die kleinen Propheten wurden öfter durch Kommentare bearbeitet. Von den älteren sind zu nennen: Hieronymi Comment. in Proph. minor., Opp. III ed. Mart., VI ed. Vallars.; Theophylacti Comment. in Hos., Habac., Jon., Nah. et Mich. in Opp., Venet. 1754—65, Vol. IV.; Vict. Strigelii Argumenta et scholia in duodec. phroph. minor., 1561; Jo. Merceri Comm. in proph. quinque priores inter eos, qui minores vocantur, 1598; Casp. Sanct. Comment. in duodec. proph. min., Lugd. B. 1621; Jo. Drusii Comment. in proph. minor., Amstel. 1627; Jo. Schmidt in proph. min. comm., Lips. 1685, 1687, 1689; Jo. Tarnov. Comment. in proph. min. c. praef. J. B. Carpz., Francof. et Lips. 1688; 1706; bedeutender

ist Ed. Pococke, Commentaries on Hosea, Joel, Micha and Maleachi, Oxf. 1685, Works, Lond. 1740; Jo. Mark. in proph. min. comm., Amstel. 1696—1701, 4 Voll.; Apparatus criticus ad formandum V. T. interpretem congestus a D. C. Fr. Bahrdt, Vol. I. Lips. 1775; J. D. Dathe, Proph. min., Hal. 1773, II. ed. 1779; III. ed. 1790; Will. Newcome, An attempt towards an improved vers., a metric. arrangement and an explicat. of the twelfe minor prophets, Lond. 1785; G. L. Bauer, D. kl. Proph., Leipz. 1786, 1790, flüchtig wie alle Bauerschen Schriften; C. F. Stäudlin, Beitrr. z. Erläut. d. bibl. Proph., als Versuche Hos., Nah., Hab., Stuttg. 1786; Chr. G. Hensler, Animadverss. in quaedam duodec. proph. loca, Kilon. 1786; J. Ch. Dahl, Obss. philol. atque critic. ad quaedam proph. min. loca, Neostrel. 1798; besser sind Rosenmüllers Scholien, 1812—16, 2. Aufl. 1827, 1828; weniger bedeutend ist der Kommentar von Theiner, 1828; zu den besten unter den neueren gehört der von Hitzig im kurzgef. exeg. Handb., Leipz. 1838; 2. Aufl. 1852, 3. Aufl. 1863, 4. Aufl. von Steiner, 1881; vgl. ferner Ewald in den Hebräischen Proph., 1841, 2. Aufl. 1868, Umbreit, 2 Bd., 1844 u. 46; im Handbuch der orthodoxen Ausleger wurden sie von Keil 1866 behandelt.

Hosea.

§ 201.

Der Verfasser.

Hosea, hebr. הוֹשֵׁעַ, d. i. Rettung, in der Septuaginta ursprünglich Αυση genannt, denn Ωσηε ist hexaplarische Korrektur, war der Sohn des Beeri und weissagte unter vier jüdischen Königen wie Jesaja, unter Usia, Jotham, Ahas und Hiskia und unter dem israelitischen König Jerobeam II., der zum Teil gleichzeitig mit Usia regierte. Nun will die Überschrift des Buches offenbar sagen, dass Hosea schon während der synchronistischen Regierung Usias

und Jerobeams gewirkt habe; dies vorausgesetzt, würde der Prophet eine ungewöhnlich lange Thätigkeit entfaltet haben. Es rührt aber die Überschrift nicht von ihm selbst her; muss man daher etwas von der Dauer seiner Wirksamkeit abziehen, so hat dies am Anfange zu geschehen, denn der letzte Teil seines prophetischen Auftretens ist durch die Erwähnung des Königs Salmanassar gesichert, cf. Hosea, X, 14, der von 727—722 regierte. Jedenfalls ist das Werk in einem Zusammenhange und erst im Zeitalter des Salmanassar und Hiskia entstanden; und da der Verfasser den Untergang des Reiches Ephraim nicht erlebte, denn er sagt nichts davon, so schrieb er in den ersten Jahren des Hiskia, zwischen 727 und 722.

Hosea war ein Bürger des Zehnstämmereiches; denn er nennt Israel I, 2 schlechtweg „das Land", den israelitischen König VII, 5 „unsern König" und erwähnt in der Schilderung des besseren Zeitalters, XIV, 2 ff., nur Israel. Sein Werk kam aber trotzdem nach Juda und wurde so der Nachwelt überliefert. Vgl. Simson, Der Proph. Hosea, S. 1 ff., und Aug. Wünsche, Der Proph. Hosea, S. III ff.

§ 202.

Inhalt.

Das Buch des Hosea zerfällt in zwei Teile:

1. Cap. I—III: symbolische Handlungen mit Erklärung,
2. Cap. IV—XIV: prophetische Reden.

Der erste Teil ist in Prosa, der zweite in dichterischer Form geschrieben und äusserst schwierig.

1. Im ersten Teil wird erzählt, wie der Prophet auf Befehl Jahvehs ein ehebrecherisches Weib heiratet. Er erzeugt drei Kinder mit demselben, deren Namen Jisreel, d. i. Gott zerstreuet, Unbegnadigte und Nicht-mein-Volk das Verhältnis Gottes zu Israel ausdrücken; Gott sagt sich von Ephraim los, während er sich Judas annimmt und ihm ein Erretter ist. Daran knüpft sich in cap. II die Verheissung, dass Israel in dem fremden Lande, nach dem es geführt werden wird, zu einem zahlreichen Volk und zu Söhnen des lebendigen Gottes heranwachsen soll, um dann zurückzukehren und mit Juda unter einem gemeinsamen Oberhaupt wieder in der alten Heimat zu leben; dann verlobt sich Jahveh aufs

neue seinem Volke und segnet es mit allen Kräften Himmels und der Erde; Jisreel wird das von Gott gesäete Israel, die Unbegnadigte wird begnadigt, zu Nicht-mein-Volk spricht Gott Mein-Volk, und selbiges sagt: Mein-Gott. Aber ehe es dahin kommt, übt Gott seine erziehende Thätigkeit aus, welche in cap. III durch eine neue symbolische Handlung dargestellt wird. Abermals vermählt sich der Prophet mit einer Ehebrecherin, aber er spricht zu ihr: „Lange Zeit sollst du mir einsam bleiben, sollst nicht huren und keinem Manne angehören, auch ich so gegen dich;“ denn lange Zeit sollen auch die Söhne Israels ohne König und Obersten, ohne Opfer und Kultus bleiben, dann werden sie von selbst zu Jahveh zurückkehren.

Der zweite Teil, cap. IV—XIV, enthält prophetische Straf- und Ermahnungsreden besonders über Ephraim, gerichtet gegen den Götzen-, namentlich den Kälberdienst, gegen grobe Ungerechtigkeit und Laster bei den Grossen, den Priestern und dem Volk, gegen den politischen Faktionsgeist, wie er besonders unter dem König Hosea in Israel geschäftig war, indem man bald assyrische, bald ägyptische Hilfe suchte. Daher droht auch der Prophet bald, dass das Volk nach Ägypten, bald dass es nach Assyrien geführt werden solle, doch scheint der Verfasser unseres Buches die Katastrophe, das Jahr 722, nicht erlebt zu haben, da sich keine deutliche Beziehung darauf findet. Seltener verkündet er eine bessere, ideale Zukunft, cf. cap. XI u. XIV. Auf Juda nimmt er nur beiläufig Rücksicht, rügt auch hier Götzendienst und Ungerechtigkeit, cf. VI, 4—11, VIII, 14; XII, 1—3, spricht aber doch mehr Hoffnung auf Bekehrung aus als Israel gegenüber, I, 7 cf. IV, 15 u. ö.

Offenbar hat auch Hosea wie andere Propheten gegen Ende seiner Thätigkeit und seines Lebens den Kern seiner früheren Reden in abgerundeter Form schriftlich fixiert. Will man nicht darauf verzichten, cap. IV—XIV in einzelne Stücke aus verschiedenen Zeiten zu zerlegen, so teilt man das Ganze am besten in sechs Vorträge:

1. cap. IV, nach den meisten Neueren unter Zacharja oder in einem mit Sicherheit jedoch nicht nachweisbaren Interregnum zwischen Jerobeam II. und Zacharja gehalten;

2. cap. V, 1—VI, 3, nach Maurer unter Pekach, nach Hitzig unter Zacharja, nach anderen wegen V, 7 unter Sallum;

3. cap. VI, 4—VII, 16, nach Hitzig wegen VII, 7 nach dem

Sturze Zacharjas und der einen Monat später folgenden Ermordung Sallums, also im Anfange der Regierung des Menahem gehalten;

4. cap. VIII, 1—IX, 9 wegen VIII, 4 unter Menahem, der sich auf Assur verliess;

5. cap. IX, 10—XI, 11, im Anfang der Regierung Hoseas, der von Salmanassar unterworfen wurde, und

6. cap. XII—XIV, unter Hosea angesichts der drohenden Katastrophe geschrieben.

§ 203.

Charakter des Buches.

Die Darstellung des Propheten ist höchst eigentümlich und gibt durch ihre ganze Art und Weise zugleich die Kriterien für die Echtheit und Einheit des ganzen Buches. Hosea schreibt nämlich im ganzen etwas schwerfällig, mit häufig plötzlichen, unvermittelten Übergängen von der Drohung zur Verheissung, bilderreich, aber doch so, dass die Bilder und Vergleiche nicht recht durchgeführt werden. Daher ist die Schreibart hart, abgebrochen, der Rhythmus rasch und springend, die Sprache schwer, und dies schwierige Gepräge, welches das Werk trägt, erklärt sich nicht aus der Zeit, da wir ältere Schriften haben, die viel klarer abgefasst sind, sondern aus der Persönlichkeit des Propheten.

§ 204.

Kommentare.

Hos. Hebr. cum Targ. Jonath. et Comment. Raschii, Aben Esrae et Kimchii c. Herm. v. d. Hardt, Helmst. 1702, abgedruckt durch J. D. Michaelis, Gött. 1775; Is. Abrabanelis Comm. in Hoseam . . . Latinit. donatus una cum notis suis ab Francisc. ab Huysen, Lugd. Bat. 1687; ältere Auslegungsschriften von Luther, Bd. VI, S. 1496—1549; S. 1550—2045, S. 2045—2065 in der Ausg. von Walch; Calvin. in Hos. proph. praell., Genev. 1557, Opp. T. V, Amstel. 1637; Capitonis Comm. in Hos., Argent. 1528; Jo. Brentii Comm. in Hos. proph., Hagen 1560; Tarnov. Comm., 1618; Riveti Comm., 1625; Seb. Schmidtii Comm., Francof. ad M., 1687; Marks Kommentar, 1696; H. v. d. Hardt, 1703; Jo. Henr. Manger, Comm., Campis 1782; J. G. Schröer, Der Proph. Hos. etc., Dess. 1782;

Annotatt. hist. exeg. in Hos. auctore L. J. Uhland, P. I—XII, Tub. 1785—1797; Kuinoel, 1792; J. Ch. Vaupel, 1793; Maurer, Observatt. in Hos. in Comment. theol. ed. Rosenmüller et Maurer, II, 2, Lips. 1827; Hoseas Proph. Introduct. praemiss. vertit et commentatus est Joh. Christ. Stuck, Lips. 1828; Schröder, Die Propheten Hoschea, Joel u. Amos, Lips. 1829; Simson, Der Proph. Hos., Gotha 1851; Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten, 3. Aufl. Leipz. 1863; Wünsche, Der Proph. Hos., Leipz. 1868; in Langes Bibelw. von Schmoller, 1872; W. Nowack, D. Proph. Hos., erkl., Berl. 1880. Ferner Delitzsch in d. Erlang. Zeitschr. für Protest. u. Kirche, XXVIII, S. 107; Kurtz, Die Ehe des Proph. Hos., Dorpat 1859; Redslob, Die Integrität d. Stelle Hos. VII, 4—10 in Frage gestellt, Hamb. 1842; Hengstenberg, Christol. I, S. 183 ff.; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 205 ff.

Joel.

§ 205.

Der Verfasser.

Joel, hebr. יוֹאֵל, in der Septuaginta Ἰωήλ, d. i. cuius deus est Jahveh, war ein Sohn des Pethuel, und das ist alles, was man mit Sicherheit über ihn weiss; alles Übrige muss durch freie Kombination aus seinem Buche geschlossen werden. Sicher ist, dass er ein Bürger des Reiches Juda war und zu Jerusalem in einer Zeit lebte, wo der gesetzliche Kultus in Ansehen stand, cf. IV, 1, 16 ff., während aus I, 9, 13; II, 17 durchaus nicht zu folgen braucht, dass er dem Stamme Levi angehörte. Was die übrigen Bestimmungen anlangt, so ist zu berücksichtigen, dass Phönizier, Ägypter, Philister und Edomiter die Landesfeinde sind, IV, 4 und 19, nicht Assyrer, Syrer, Chaldäer oder Perser. Den Philistern macht der Prophet IV, 6 f. zum Vorwurf, dass sie Juden an die Griechen verkauft haben. Da er nun die grossen Feinde nicht nennt, so ist man rasch bereit zu dem Schluss, dass er vor der assyrischen Zeit

geschrieben habe, also im Anfang des 8. Jahrh., wenigstens vor der Mitte desselben, wo sich der assyrische Einfluss zuerst zeigte; so Abrabanel, Vitringa, Rosenmüller, Daniel v. Coelln, De Joëlis aetate, Marburg 1811, u. a.; Hengstenberg, Christol. I, S. 333 ff., Knobel, Prophetism. II, 1838, Hävernick, Einleitg. II, 2, 1844, Bleek-Welthausen, Einleitg. S. 416, lassen den Propheten unter Jerobeam II. und Usia wirken, ja, die Rücksichtnahme auf den Tempeldienst und Opferkultus, der bei der Thronbesteigung des Joas wiederhergestellt wurde und, solange Jojada ihn leitete, also während der ersten dreissig Jahre des Königs, in Blüte stand, veranlasste viele Gelehrte, Joel in diese Zeit zu versetzen; so Credner im Kommentar, 1831, Movers in der bibl. Chronol., 1834, S. 119 ff., Hitzig in den kleinen Proph., 1.—3. Aufl., Ewald, Proph. I, 92 f., Hofmann, Weissag. u. Erfüll., I, 201 ff., Meier, Joel, 1841, Baur, Amos, S. 28, Winer im Realwörterb., 3. Ausg. I, 1847, Delitzsch in Luth. Ztschr. 1851, S. 306 ff., Wünsche, Joel, 1872, Schrader in de Wettes Einleitg., 8. Aufl., Keil in der Einleitg., 3. Ausg., u. a. Wieder andere, das Unsichere solches Ratens einsehend, nehmen an, er habe unter Hiskia gelebt, so Joh. Jahn, Theiner, Die kl. Proph., 1828, und Bertholdt, Einleitg. IV, S. 1605; Eckermann versetzt ihn in die Zeit des Josia, während Schröder, Die Proph. Hos., Joel, Am., 1829, und Kuenen, De Profeten en de Profetie onder Israel, I, S. 204, ihm eine Stelle kurz vor dem Exil anweisen. Es scheint aber fast, als habe er erst nach dem Exil gelebt; denn alle jene Kriterien sind so unsicher, dass man aus ihnen nichts Bestimmtes schliessen kann; die Sprache ist freilich rein und gut, aber das konnte sie ja auch später sein. Für die nachexilische Zeit im 5. Jahrh., die auch Hilgenfeld in der Ztschr. f. wissensch. Theolog., X, Hft. 4, vgl. Vatkes Bibl. Theol., I, 462, annimmt, sprechen folgende Gründe:

1. Dass nur Nachbarvölker als Feinde genannt werden, findet sich auch sonst besonders nach dem Exil, wo die Juden bei der lockeren Verbindung des persischen Reiches viel von den angrenzenden Stämmen zu leiden hatten, so Jes. XXIV—XXVII, wo Moab eine Rolle spielt, so Zach. IX, u. ö. Besonders aber erwähnt der Verfasser das Exil bereits als ein vergangenes, IV, 1, 2, 21.

2. Er setzt ferner voraus, dass die Philister Juden, offenbar als Kriegsgefangene, nach Griechenland verkauft haben, und es

müssen ihrer viele gewesen sein, da der Prophet erwartet, die Weggeführten werden sich erheben: „Siehe, ich lasse sie aufstehen am Orte, dahin ihr sie verkauft habt, und gebe euer Thun zurück auf euer Haupt“, IV, 6. Es finden sich aber auch mancherlei Vorstellungen, die erst später nachweisbar sind; so ist der Tag Jahvehs, das Weltgericht, III, 4 f. cf. Zach. XIV, 4—7; Jes. XXIV —XXVII, bereits ins Wunderbare gezogen; zu Joel IV, 9 vgl. man den Zug des Gog von Magog bei Ezech. XXXVIII u. XXXIX und Zach. XII, 1 u. 2, XIV, 1 u. 2, die Erwartung eines allgemeinen Angriffs der Heidenwelt auf Gottes Heiligtum, damit vor dem Endgeschick Jahvehs Widersacher durch seinen Zorn vernichtet werden. Jerusalem soll den Fremdlingen verschlossen werden, IV, 17, cf. Jes. LII, 1, Zach. XIV, 11, 21. Die allgemeine Ausgiessung des Geistes scheint den späteren falschen Propheten entgegengesetzt zu sein, und die Dichtung von einer sühnenden Tempelquelle, IV, 18, ist wahrscheinlich aus Ezech. XLVII, 1 entstanden. Alle diese Elemente sind schwerlich in der vorexilischen Zeit als vorhanden zu erklären, und anderes, wie z. B. die bessere Sprache, widerspricht der Annahme einer nachexilischen Abfassungszeit nicht. Der neueste Ausleger des Joel, A. Merx, sieht das Werk sogar für einen nach 445 v. Chr. geschriebenen Midrasch an.

§ 206.

Inhalt.

Das Buch besteht aus einer prophetischen Rede, die aber in zwei Teile zerfällt, in Ermahnungen zur Busse, I, 2—II, 17, und in Verheissungen nach derselben, II, 18—IV, 26. Die Veranlassung zu Joels Auftreten war eine Landplage durch Dürre und Heuschreckenschwärme (Gryllus migratorius). Der Prophet schildert seinen Lesern die Verwüstung und sieht in derselben ein göttliches Strafgericht. Die Heuschrecken, welche vier Namen haben, sind ein Kriegsheer Gottes, welches zur Busse ruft. Bekehrt sich Juda, so wird auch eine bessere Zeit eintreten. Jahveh wird dann die Feinde des Volkes strafen und einen neuen Geist über all die Seinen ausgiessen, so dass sie alle gleich Propheten werden. Da nun im zweiten Teil menschliche Feinde genannt werden, so haben viele Ausleger auch die Heuschrecken im ersten Teil als politische Landesfeinde aufgefasst, cf. Am. VII, 1; so schon Hieronymus,

dann Grotius, Bertholdt und auch Hilgenfeld, welcher in den vier Namen Beziehung auf vier Verwüstungen durch persische Heere findet, die im 5. Jahrh. durch Palästina gezogen sein sollen; aber bei Joel sind ja diese vier gleichzeitig gedacht. Die symbolische Deutung ist verfehlt; denn nicht mit einem Wort ist gesagt, dass unter den Tieren menschliche Gegner verstanden werden sollen; vielmehr spricht gerade die Verbindung der Heuschrecken mit der Dürre für die eigentliche Auffassung.

§ 207.

Charakter des Buches.

Der Charakter des Buches ist ausgezeichnet; die Gedanken sind lebendig, in klarer Sprache und abgerundetem Rhythmus vorgetragen, so dass Joel mit Recht zu den vorzüglichsten Schriftstellern des alten Testamentes gerechnet werden darf.

§ 208.

Kommentare.

Joel cum adnotatt. et vers. trium Rabbinorum expositus per Gilb. Genebrardum, Par. 1563; Jo. Leusden, Joel explicatus, in quo textus Ebr. per paraphr. Chald., Masoram magn. et parv., perque trium praestantiss. Rabb., Q. Sal. Jarchi, R. Aben-Esrae et R. Dav. Kimchi, Comm., nec non per notas philol. illustratur, cui in fine adiectus est Obadias eodem fere modo illustratus, Utraj. 1657; Corn. Hasaei Prophetia Joelis, Brem. 1697; Sam. Chandler, A paraphrase and critic. commentary on the prophecy of Joel, Lond. 1735; Interpret. Joelis in Turretini Tract. de script. interpret. ed. a Guil. A. Teller, p. 307 ff.; Sigm. Jac. Baumgarten, Ausleg. des Proph. Joel, Hal. 1756; C. F. Cramer, Scyth. Denkmäler in Palästina, Kiel 1777, S. 143 ff.; C. Ph. Conz, Diss. de charactere poet. Joëlis c. animadverss. philol. crit., Tub. 1783; Eckermann, Übers. m. Erkll., 1786; Jo. Büttner, Joel vates, Cob. 1784; Justi, Übers. m. Erkll., 1792; A. Svanborg, Joel lat. versus et notis philol. illustr., Upsal. 1806; Holzhausen, 1829; Credner, Jena 1831; E. Meier, 1841; A. Wünsche, Die Weissag. d. Proph. Joel, übers. u. erkl., Leipz. 1872; A. Merx, Die Prophetie des Joel, Hal. 1879. Vgl. W. L. Pearson, The prophecy of Joel, Lpzg. 1885.

Amos.

§ 209.

Der Verfasser.

Amos, עָמוֹס, griech. 'Αμώς, d. i. Last, Bürde, der Verfasser, dessen Werk auf der Rolle des δωδεκαπροφητόν die dritte Stelle einnimmt, stammte aus Thekoa, einem südlich von Bethlehem in Juda gelegenen Flecken, und bezeichnet sich selbst nicht als Propheten oder Prophetenjünger, sondern als einen Hirten, der Maulbeerfeigen, Sykomoren, sucht, die Speise armer Leute, cf. VII, 14 u. 15, von der Herde habe ihn Jahveh berufen. Daraus folgt, dass er ein einfacher, ungelehrter, aber nicht, dass er ein ungebildeter Mann war; denn er kannte gar wohl die Tradition seines Volkes. Wie aus VII, 9 ff. hervorgeht, wirkte er schon unter Jerobeam II., nach I, 1 in der Zeit, da Jerobeam II. von Israel und Usia von Juda neben einander regierten, nach gewöhnlicher Rechnung also zwischen 807 und 769 (810 u. 781), denn mit Jerobeams Priester Amazia traf er in Bethel zusammen, in welcher näheren Zeit, ist jedoch ungewiss; es wird zwar gesagt, zwei Jahre vor dem Erdbeben, unter Usia, welches auch Zach. XIV, 5, aber ebenfalls ohne chronologische Bestimmung erwähnt wird. Amos fühlte sich berufen, namentlich gegen Israel zu weissagen, wo der Götzendienst, auch der Stierkult zu Bethel, den er als Götzendienst ansah, ferner aber Schwelgerei und Lasterhaftigkeit in allen Kreisen der Bevölkerung herrschte. Deshalb ging er nach Bethel, um jenen Kult zu stürzen, wurde aber von Amazia bei Jerobeam verklagt und, wie es scheint, aus dem Zehnstämmereich ausgewiesen, cf. VII, 9—17. Aus dieser Zeitangabe folgt indessen nicht, dass der Prophet sein ganzes Werk unter Jerobeam verfasste, da er ja möglicherweise erst später zur schriftstellerischen Thätigkeit übergehen konnte. Jedenfalls erlebte er den Konflikt der assyrischen Macht

mit Syrien und Palästina; denn er deutet einmal klar hin auf ein Exil durch die Assyrer, V, 27 cf. VII, 11, 17, in welches auch die Bilder zu Bethel und Gilgal wandern sollen, V, 4 ff., schrieb also wohl um die Mitte des 8. Jahrh.

§ 210.

Inhalt.

Das Buch des Amos zerfällt in zwei Teile; der erste, cap. I—VI, gibt prophetische Reden, der zweite, cap. VII—IX, Visionen.

Die Reden richten sich zuerst in rhythmischer und strophischer Weise gegen die Frevel einiger Nachbarvölker, dann leitet der Verfasser über zu den Vergehungen Judas und Israels. Er droht mit der Wegführung Israels ins assyrische Exil, kündigt aber auch Juda die göttliche Strafe an, cf. II, 4, 5; VI, 1.

Die Visionen beziehen sich ebenfalls auf gottgesandte Züchtigungen durch Feinde, doch verheisst der Dichter cap. IX, dass Jahveh dereinst die zerfallene Hütte Davids wiederaufrichten werde, stellt also dem Reich Juda eine bessere Zukunft in Aussicht.

§ 211.

Charakter des Buches.

Alle Stücke des Buches sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt gleichzeitig aufgezeichnet, künstlich geordnet und wohl abgerundet; das zeigt besonders der strophische Rhythmus und die planmässige Anordnung des Ganzen. Die Diktion ist regelmässig, klar, leicht und lebendig, nur einige orthographische Unregelmässigkeiten finden sich, עוּק II, 13 f. צוּק, בּוֹשַׁסְכֶם V, 11 f. בּוֹסַסְכֶם; מְתָאֵב VI, 8 f. מְתַעֵב; נִשְׁקָה VIII, 8 synkop. aus נִשְׁקְעָה, כָּאֹר VIII, 8 synkop. aus כַּיְאֹר, aber keine Verstösse gegen den Geist der Sprache, und ganz ungerechtfertigt ist es daher, wenn Hieronymus im Prooem. comm. den Propheten imperitus sermone nennt, was noch Rosenmüller wiederholt.

§ 212.

Kommentare.

Ausser den allgemeinen Kommentaren sind zu erwähnen Jo. Gerhardi Adnotatt. posth. in proph. Amos et Jon., Jen. 1663 u. 1676; J. Chr. Harenberg, Amos proph. expositus, Lugd. 1763; L. Jos. Uhland, Annotatt. ad loca quaed. Am., Tub. 1779; J. E. W. Dahl, Übers. u. Erkll., Götting. 1795; Justi, 1799; J. S. Vater, Amos übers. u. erl., Halle 1810; von neueren besonders G. Baur, Der Prophet Amos, Giessen 1847.

Obadja.

§ 213.

Der Verfasser.

Obadja, hebr. עֹבַדְיָה, griech. Ὀβαδίας, Ἀβδίας, führt einen häufig vorkommenden Namen und ist daher der Zeit nach nur durch sein Werk zu bestimmen; denn über seine Abstammung, seine sonstigen Lebensverhältnisse erhalten wir überhaupt keinen Aufschluss, wenn schon die Sage ihn zu einem bekehrten Idumäer, cf. Carpzov, Introd. III, p. 338 sqq., zu einem Sichemiten, einem Schüler des Propheten Elia, einem Hauptmann im Dienste des Königs Ahab und zwar zu jenem dritten πεντηκόνταρχος macht, den Elia verschonte, oder auch zum Gatten des Weibes, dessen Ölkrug Elisa segnete, cf. Pseudo-Dorotheus in der Synopsis und bei Ephraem Syrus; Delitzsch, De Habacuci proph. vita atque aetate, p. 60; Caspari, Der Proph. Obadja, S. 2 ff.

Das Orakel des Obadja findet sich mit bedeutenden Änderungen bei Jeremia XLIX, 7—22. Auf beiden Seiten begegnen wir Zusätzen, Weglassungen, Umstellungen, aber nirgends Missverständnissen. Frühere haben Obadjas Orakel für das Original

angesehen, da es glatter und lebendiger ist, Jeremias dann also für Nachahmung, da dieser Prophet auch das Orakel des Jesaja über Moab nachbildete, so Eichhorn § 512 ff., Schnurrer, Dissertatt., Goth. 1790, p. 427, Rosenmüller, Jäger, üb. d. Zeitalter des Obadja, Tüb. 1837, Hendewerck, Maurer, Hengstenberg, Caspari, Hävernick, Welte-Herbst, auch F. E. König, Volck u. a.; Augusti, Einleitg. § 222, Krahmer, Observv. in Ob., 1833, Ewald, Proph. d. alt. Bd., I, S. 490, Meier in Zellers Jahrbb., I, 3, S. 526 lassen Obadja, um dem Dilemma zu entrinnen, bereits eines älteren Propheten Weissagung überarbeiten; Hofmann, Weissag. u. Erfüll., I, S. 201; Schriftbew. II, 2, S. 529, und Delitzsch, Wann weissagte Obadja? in Rudelb. und Guer. Zeitschr., 1851, S. 91 ff., denen dann auch Keil in der Einleitg. S. 317 ff. sich anschliesst, vermuten, Obadja habe noch vor Joel, etwa unter Joram, gewirkt, Jäger, Hesselberg, Caspari, a. a. O., S. 35 ff., Hävernick, Einleitg. II, 2, S. 316 ff., Hengstenberg, Bileam, S. 253 ff. cf. Christologie, I, S. 458 ff. versetzen ihn in das Zeitalter Jerobeams II. und Usias, Vitringa, Typ. doctr. proph , p. 35 sq., Carpzov, Introd. III, p. 342, Küper, Jer., S. 104 f., weisen ihm seine Stelle unter Ahas an, während viele andere mit Aben-Esra und Luther, indem sie die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als ein vergangenes Ereignis aufgefasst sehen, Obadja und Jeremia Zeitgenossen sein lassen; so Schnurrer, Rosenmüller, de Wette, Hendewerck, Maurer u. a.; für die Ursprünglichkeit der Jeremianischen Weissagung sind Bertholdt, S. 1631, Daniel v. Coelln, A. L. Z. 1828, Erg. Bl. XVI, 122; cf. bibl. Theol. I, 55, Credner, Joel, S. 81, Knobel, II, 327, und Hitzig, der im Komm. zu d. kl. Proph. den Obadja für einen ägyptischen Juden hält, der bald nach 312 v. Chr. schrieb, als das Gerücht sich verbreitete, es sei von Antigonus ein Feldzug gegen Petra anbefohlen.

In der That lehrt eine unbefangene Betrachtung, dass des Jeremia Orakel älter, das des Obadja jünger ist, denn:

1. Das Orakel bei Jeremia bezieht sich auf Nebukadnezars Eroberungen und ist der Form nach ähnlich dem ganzen Abschnitt cap. XLVI—XLIX, dagegen Obadja bezieht sich nicht auf einen grossen auswärtigen Feind, sondern nach v. 7 sind die Verwüster frühere Freunde, Bundes- und Tischgenossen, also verbündete Nachbarn.

2. Die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer ist v. 11

vorausgesetzt; die Edomiter hatten sich an der Plünderung beteiligt und sich über das traurige Geschick Judas gefreut; dafür sollen sie nun büssen.

3. Auch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil ist v. 17—21 vorausgesetzt; denn während das Unglück Edom trifft, sollen die Bewohner Judas ruhig sich ihres Besitztums freuen; das Haus Jakobs hatte seine Besitztümer aber erst seit der Heimkehr wieder, und wenn auf dem Berge Zion Rettung, Jerusalem eine Zufluchtsstätte sein soll, so bezieht sich auch dies nur auf nachexilische Verhältnisse.

4. Nach v. 20 befanden sich weggeführte Einwohner Jerusalems auch in Sepharad; das ist nach Hieronymus Bosporus, nach Onkelos und rabbinischen Auslegern wie Raschi und Kimchi bald Hispania, bald Francia, und wenn die Septuaginta בִּסְפָרַד durch ἕως Ἐφραθά wiedergeben, so ist das nur einer ihrer mannigfachen Versuche, die Dunkelheiten des hebräischen Textes aufzuhellen, cf. F. E. König in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1883, S. 401. Schrader hält in Keilinschr. u. Geschichtsforschung, 1878, S. 119, und in Keilinschr. u. d. alt. Test., 1883, S. 447, Sepharad für identisch mit einer im südwestlichen Medien gelegenen Landschaft Saparda, und ihm schliesst sich Friedr. Delitzsch an, vgl. Wo lag das Paradies?, S. 249; Franz Delitzsch in Guer. Ztschr. 1851, S. 100, vgl. Keil, Einleitg. § 88, 3; Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterb., dachte an Sparta, wahrscheinlich aber ist Sepharad dasselbe wie das in altpersischen Keilinschriften neben Jauna gelesene Çparda, also wohl Sardes (Lydien) neben Jonien; so Sylv. de Sacy, dann Gesenius im Thesaur. II, 2, p. 969, Lassen in der Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl., VI, 1845, S. 50 f., Spiegel, Die altpers. Keilinschr., 2. Aufl. 1881, S. 4 f., 48 f., 54 f. Dann gab es also Exulanten, Kriegsgefangene, in Sardes, vermutlich im persischen Heere, was im assyrischen Zeitalter ganz und gar nicht nachweisbar ist.

5. Hiezu kommt, dass sich um die Mitte des 5. Jahrh. eine Verwüstung Edoms zeigen lässt; denn Maleachi erwähnt eine solche unter den Brüdern Jakobs, über die man sich nicht freuen soll, I, 2—3, schrieb aber unter Esra und Nehemia.

Aus allen diesen Gründen muss Obadja, welcher die Verwüstung als geschehen voraussetzt, um die Mitte des 5. Jahrh. geschrieben haben, indem er Jeremias Weissagung aus dem Gedächtnis benutzte.

§ 214.

Der Inhalt.

Der Prophet gibt in kurzer prophetischer Drohung eine Schilderung der Verwüstung Idumäas, erkennt darin die gerechte Strafe für das frühere Verhalten der Edomiter gegen Juda und erwartet, dass das verödete Land von andern Stämmen werde eingenommen werden. Die Sprache ist rein und klassisch. Hitzig meint, das Orakel sei erst im ptolemäischen Zeitalter entstanden, indem er die Wegführung v. 20 auf die Verpflanzung der Juden, cf. Joseph. Archäol. XII, 1, in die Kastelle Ägyptens unter Ptolemäus Lagi bezieht, und das Buch Jona soll dann geschrieben sein, um den Obadja zu entschuldigen, da sein Orakel nicht erfüllt wurde.

§ 215.

Kommentare.

Leusden, Obadias Ebr. et Chald. una cum Masora magn. et parv. et cum trium praestantissimorum Rabb. etc. commentariis explicatus, Utraj. 1657; Aug. Pfeiffer, Comment. in Ob., Viteb. 1660, 1670; J. G. Schröer, Der Proph. Obad. aus d. bibl. u. weltl. Histor. erl. u. m. theol. Anmm. vers., Bresl. 1766; J. B. Köhler in Eichh. Repert. f. bibl. u. morgenl. Litt., XV, S. 250 ff.; Chr. F. Schnurrer, Dissertat. phil. in Ob., Tub. 1787; J. T. G. Holzapfel, Obad., neu übers. u. erl., Rinteln, 1798; H. A. Grimm, Jonae et Obadj. oracula syriace ed. Duisburg 1799; H. Venemae Lectt. in Ob., mit Zusätzen von Verschuir u. Lotze in Verschuir. Opusc. ed. Lotze, Utraj. 1810; L. Hendewerck, Obadj. oraculum in Idumaeos, Regiom. 1836; C. B. Caspari, Der Proph. Obadj., Leipz. 1842; W. Seydel, Vatic. Obadj. sec. text. hebr. et chald. Jonathae interpret. ratione habita translat. Alex. comp. et illustr., Leipz. 1869. Besser sind die Kommentare von Ewald, Hitzig und Umbreit. Vgl. auch Krahmer, Observv. in Obadj., 1833, und G. Vaihinger in Merx' Archiv, I, 4, S. 488 ff.

Jona.

§ 216.

Verfasser und Inhalt.

Der Held des Buches soll offenbar der alte Prophet Jona aus Sebulon sein, welcher zur Zeit Jerobeams II. lebte und II. Reg. XIV, 25 erwähnt wird.

Unser Buch erzählt uns eine merkwürdige Sage von ihm. Der Prophet erhielt von Jahveh den Auftrag, nach Ninive zu wandern und der Stadt den Untergang zu verkünden. Aus Furcht vor dieser Mission entfloh er jedoch und schiffte sich in Joppe nach Tartessus in Spanien ein. Da sandte der Herr einen Sturm; die Schiffer erfuhren durchs Los, dass Jona die Ursache der Gefahr sei und warfen ihn auf seinen Rat ins Meer, cap. I. Nun legte sich das Unwetter. Zur Rettung Jonas aber sandte Gott einen grossen Fisch, welcher den Propheten verschlang und drei Tage lang in seinem Bauche behielt. Hier singt Jona seine Drangsale, sogar mit Reminiscenz aus Ps. XLII, dann wird er vom Fisch auf Jahvehs Befehl ans Land gespieen, cap. II. Nun erhält er neuen Befehl, nach Ninive zu gehen und gehorcht, indem er verkündet, die Stadt werde in vierzig Tagen untergehen. Da glauben die Einwohner an Gott und stellen Fasttage für Menschen und Vieh an, so dass der Herr bewogen wird, die Stadt zu schonen, cap. III. Dadurch aber fühlt sich Jona in seiner prophetischen Ehre gekränkt, wünscht sich den Tod und macht Gott Vorwürfe darüber, dass er Strafe verkünde und dann doch sein Wort zurücknehme. Er baut sich eine Hütte vor der Stadt und erwartet darin den Ausgang der Sache. Hier belehrt ihn Gott durch ein Symbol über seine Thorheit. Er lässt in der Nacht einen Wunderbaum, קִיקָיוֹן, wachsen, nicht eine Kürbisstaude, cf. Septuag. κολοκύνθη, Peschit. ܩܪܐ, d. i. arab. قَرْعَة, Arabs اليقطين, cf. Kor. 37, 146., Hotting.,

Hist. orient. p. 117, sondern eine Ricinusart, griech. κρότων, arab. الخروع, Elceroa, die in Ägypten κίκι und κούκι genannt wurde, cf. Plin. XV, 7; Herod. II, 94; Diod. Sic. I, 34; Strabo XVII, p. 824; Diosc. IV, 164; Kircheri scala p. 185, eine Pflanze, welche rasch aufschiesst und ebenso schnell abstirbt. Dieser Kikajon beschattet die Hütte. Jona freut sich der Kühle, aber durch einen Wurm lässt Gott den Baum verletzen, so dass er abstirbt. Da wünscht sich der Prophet abermals den Tod, wird aber vom Herrn belehrt, dass es unrecht sei, wenn er mit dem Gewächs Mitleid habe und doch wider Gott murre, weil er die Stadt begnadigte, cap. IV.

§ 217.

Der Charakter des Buches.

So kurz diese Erzählung ist, so viel Schwierigkeiten macht sie. Unbegreiflich ist die Art des Ungehorsams Jonas, die Frömmigkeit der heidnischen Schiffer, das Wunder vom grossen Fisch, die plötzliche Bekehrung der Niniviten, ebenso aber auch die Geschichte des Wunderbaumes, der doch in einer Nacht nicht wächst, und dann der wunderliche Charakter des Jona überhaupt. Obgleich aus all diesen Momenten deutlich folgt, dass die Darstellung nicht als Geschichte angesehen werden darf, sondern als Legende betrachtet werden muss, so haben die älteren Ausleger doch den Inhalt des Buches Jona gewöhnlich historisch gefasst, indem sie sich auf biblische Citate wie III. Macc. VI, 8; Matth. ev. XII, 39; XVI, 4; Luc. XI, 29–32 berufen, zur Verteidigung auf die Möglichkeit der Wunder überhaupt hinweisen und zum Verständnis des Charakters des Jona auf Bileam zurückgreifen; so Josephus Archäol. IX, 10, 2; Buddeus in der Hist. Eccles. V. T., II, 589 ff., Hess in d. Gesch. d. Könige von Jud. u. Isr., I, 320 ff.; J. B. Lüderwald, Über Allegorie und Mythol., 1787; Griesdorf, De verosim. lib. Jon. interpret. ratione, Viteb. 1794; ferner Piper, J. H. Verschuir, Reindl, Sack in der Christl. Apologetik, S. 345 ff.; Hävernick in der Evang. Kirch. Ztg., herausgeg. v. Hengstenberg, 1834, Nr. 27 ff., cf. Einleitg. II, 2, 331 ff.; Laberenz, De vera l. Jon. interpret., Fulda 1836; u. a. Der erste, welcher den historischen Charakter des Buches verwarf, war Herm. v. d. Hardt, Aenigmata prisci orbis, Helmst. 1723, cf. Jonas in Carcharia, Israel in Carcathio Kerta, 1718; er fand in dem Buche eine politische Allegorie, die Geschichte Ma-

nasses und Josias: Manasse, ins Exil geführt, bekehrt sich, worauf dann die letzten beiden Kapitel die Geschichte Josias darstellen sollen. Dann traten die Zweifler in Masse auf. Less, Von d. hist. Stil des höh. Altert., in s. Verm. Schr., I, 161 ff., fasste den Fisch als ein Schiff mit dem Bilde eines Fisches; H. A. Grimm nahm einen Traum zu Hilfe, wie schon R. Isaac Abrabanel in seinem Komment. üb. Jon. gethan hatte, cf. Sonnenmayer in Augustis Monatsschr. I, 4 Nr. 3; Blasche im Komm. üb. d. Hebräerbrief, 1782, II, 756 ff., eine Vision; Anton in Paulus N. Rep. III, 36 ff. liess die Leiche eines grossen Fisches herangeschwemmt werden und den Propheten sich darauf retten; allegorisch erklärte mit Less auch Palmer in Scheerers Arch. I, 1, 93 ff.; vgl. Bertholdt, S. 2364; Rosenmüller in Jon. prolegg. p. 346 sqq.; die poetische Einkleidung wollten von den geschichtlichen Thatsachen unterscheiden Thaddaeus, Sendungsgesch. d. Proph. Jon., Bonn 1786, und Ammon in d. Christol. d. alt. Test., 1794, S. 129 ff.; der gläubige Steudel aber hielt in Bengels Archiv, II, 401 ff., an der historischen Auffassung fest, indem er sich auf einen Bericht berief, nach welchem im mittelländischen Meer ein Matrose von einem Fisch verschlungen und wieder ausgespieen sei. Im vorigen Jahrhundert erkannte man allmählich, dass die Erzählung nichts als eine Legende sei, so Herder, Briefe d. Stud. d. Theol. betr., I, 136, 2. Aufl.; Niemeyer, Charakt. d. Bib., 5. Tl.; Eichhorn, § 577a; Stäudlin, N. Beitr., S. 224 ff., Hezel, Bibel d. alt. u. n. Test., VII, 129 ff.; Paulus, Memor. VI, 32 ff., A. Müller, das. S. 124 ff.; Augusti, Einleitg. § 223 in 1. Ausg., vgl. § 224 in 2. Ausg.; Meyer, Herm. d. alt. Test., II, 574 ff., Pareau, Institutio interpretis, 1822, p. 534, und dann die neueren Ausleger. Eine Legende muss aber einen Zweck haben. Semler, Apparatus ad liberal. V. T. interpretationem, p. 269; Michaelis, Übers. d. alt. Test. XI, Anm. 101, Eichhorn u. a. glaubten, der jüdische Hochmut solle gebrochen werden, indem gezeigt wird, dass die Einwohner Ninives besser sind als die Juden; Herder lässt es gegen den Hochmut der Propheten gerichtet sein; Jahn glaubt, das Buch sei geschrieben, um die Hebräer zu demütigen, da sie glaubten, durch den Messias Herren der Erde zu werden; H. Paulus, Zweck der Parabel Jona, Memorabb. 1794, sieht darin die Lehre, Gott nehme die schärfsten Drohungen zurück, wenn Busse eintrete, und Hitzig meint, der Verfasser wolle entschuldigen, dass das Orakel des Obadja nicht erfüllt sei.

Fasst man alle Momente zusammen, so erkennt man, dass das Buch in apologetischem Interesse geschrieben wurde, als man die Propheten auslegte und auf Schwierigkeiten stiess, die Inspiration voraussetzte und doch zugestehen musste, dass nicht alles eingetroffen sei, was vorher verkündigt war. Unser Verfasser lehrt daher augenscheinlich:

1. Da der Prophet sich dem göttlichen Auftrag nicht entziehen kann, ist er auch für den Inhalt seiner Weissagungen nicht verantwortlich.

2. Der Prophet verkündigt öfters göttliche Ratschlüsse, die nicht erfüllt werden, weil Gott in seiner Barmherzigkeit die Drohung zurücknimmt, wenn Busse erfolgt; — deshalb verheisst unser Buch zuerst den Untergang der Stadt Ninive, berichtet sodann die höchst unwahrscheinliche Bekehrung aller und stellt das übertriebene Fasten absichtlich grell dar, damit kein fernerer Grund vorhanden sei, dass Gott Ninive strafe.

3. Die Ehre des Propheten ist nicht gekränkt, wenn eine Drohung nicht erfüllt wird, und die Inspiration nicht in Frage gestellt, obgleich manche Weissagungen nicht eintreffen.

§ 218.

Abfassungszeit.

Dass der alte Prophet Jona das Buch nicht geschrieben hat, versteht sich von selbst; aber die alten Gelehrten glaubten daran. Das Buch ist der Sprache nach, die sehr spät fällt, denn Präpositionen werden mit dem ש praefixum verbunden, nicht geschrieben, so lange Ninive bestand. Das Ganze ist Legende, und daher kann auch eine zerstörte Stadt als bestehend eingeführt werden. Gesenius, Goldhorn, Rosenmüller, Bertholdt u. a. setzen die Abfassung vor das babylonische Exil, Jäger in dasselbe, Jahn, Knobel, Köstlin, Ewald u. a. dagegen nehmen an, das Buch sei nach dem Exil entstanden; denn es enthält in dem Gesange Jonas Reminiscenzen aus Ps. XLII, einer nachexilischen Dichtung, setzt bei richtiger Auffassung das Studium der Propheten und Betrachtungen über das Nichteintreffen inspirierter Orakel voraus und gehört zu den spätesten Stücken des alten Testamentes; jedenfalls ist es das späteste unter den prophetischen Büchern und wahrscheinlich um die Mitte des 3. Jahrh. geschrieben. Hitzig versetzt es ins makkabäische

Zeitalter und gibt ihm wegen des Wortes קיקיון einen ägyptischen Juden zum Verfasser, beides ohne genügenden Grund.

§ 219.

Kommentare.

Kommentar von Luther, Wittenbg. 1520; Jo. Gerhard, Annotatt. posth. in proph. Am. et Jona, Jenae 1663, 1676; Jo. Leusden, Jonas illustratus per paraphr. Chald. etc. etc., Traj. 1692; Jo. Th. Lessing, Observatt. in vatic. Jonae et Nah., Chemn. 1780; Piper, Diss. hist. Jonae, a recentiorum conatibus vindicatam sistens, Gryph. 1786; H. A. Grimm, Der Proph. Jon., Düsseldorf 1798; weitere besondere Auslegungen sind neben den allgemeinen nicht zu erwähnen, vgl. aber H. Paulus in Memorabb. 1794; Nachtigall, Üb. d. Buch mit der Aufschrift Jona in Eichhorns Allg. Bibl. 1799 (IX), S. 221 ff.; Goldhorn, Exkurse zum Buch Jona, Leipz. 1803; Verschuir, De argum. lib. Jon., in opp. ed. Lotze, Traj. 1810; Reindl, Die Sendung des Proph. Jon. nach Ninive, Hamb. 1826; Forbiger, Comm. de Lycophr. Cassandri v. 31–37 cum epimetro de Jona, Lips. 1827; Laberenz, De vera libr. Jonae interpretat., Fuld. 1836; Böhme in Illgens Ztschr. f. histor. Theol., 1836, I, 195 ff.; Baur, daselbst, 1837, I, 90 ff.; Krahmer, Schriftforscher, Hft. 1; Jäger, Üb. d. sittl.-relig. Endzweck d. Buches Jona, in der Baur-Kernschen Tüb. Ztschr., 1840, I, S. 35 ff.; Friedrichsen, Krit. Übers. d. versch. Ansichten üb. d. Buch Jona, 2. Aufl., Leipz. 1841; Sibthorp, Ausl. d. B. J., Stuttg. 1843; Delitzsch in Rudelb. u. Guer. Ztschr. 1840, S. 112 ff.; Baumgarten, daselbst 1842, II, S. 1 ff.; Wright, Jona tetraglott., Lond. 1857; Kaulen, Lib. Jon. expos., Mog. 1862.

Micha.

§ 220.

Der Verfasser.

Micha, hebr. מִיכָה, abgekürzt aus מִיכָיָהוּ, d. i. Wer ist wie Gott?, in der Septuaginta Μιχαΐας, wird I, 1 und Jerem. XXVI, 18 als הַמֹּרַשְׁתִּי bezeichnet, was die Alexandriner I, 1 durch τὸν τοῦ Μωρασθεί, Jerem. a. a. O. dagegen durch ὁ Μωρασθίτης wiedergeben; er war demnach, cf. I, 14, aus Morescheth bei Gath in Juda gebürtig und führt den Beinamen wahrscheinlich zur Unterscheidung von einem andern Micha, der zur Zeit des Ahab und Josaphat lebte, cf. I. Reg. XXII, 8—28. Unser Prophet wirkte nach der Überschrift unter Jotham, Ahas und Hiskia, was zum Inhalte passt; auch Jerem. XXVI, 18 wird eins seiner Orakel in die Tage des Hiskia gesetzt. Er war also ein Zeitgenosse des Hosea und etwas älter als Jesaja, der das Jahr 701 und die Demütigung Sanheribs vor Jerusalem noch erlebte, während unser Prophet I, 6 f. Samarien als bestehend voraussetzt, also vor 722, d. h. in den ersten Jahren des Hiskia schrieb. Dann aber wird seine Thätigkeit, die sich wohl erst unter dem genannten Könige der Schriftstellerei zugewandt haben mag, sicherlich auch in die Regierungszeit der voraufgehenden Herrscher gereicht haben, ganz abgesehen davon, dass, wie Caspari, Micha, S. 59 ff., darthut, das Buch deutliche Spuren der Verhältnisse unter Jotham, 759—743, und Ahas, 743—727, an sich trägt. Hitzig, Steiner u. a. lassen ohne Grund den Abschnitt c. III—VII erst nach dem Falle Samariens verfasst sein, und Stade nimmt an, nur c. I—III ausser II, 12—13 rühre von Micha her, während erst nach dem Exil das Buch seine jetzige Gestalt erhalten habe.

§ 221.

Inhalt.

Das Werk enthält prophetische Reden, die aber nicht mehr chronologisch zu trennen sind. Das I. cap. richtet sich gegen

Samarien, die anderen Abschnitte beziehen sich auf Juda und drohen mit der Vernichtung des Staates durch die Assyrer und Ägypter, V, 4 cf. VII, 12, mit deren Politik man so gern geneigt war, die jüdische zu verknüpfen. Einmal weissagt der Prophet auch die Wegführung nach Babel, aber dies Stück, IV, 9—14, wie das dazugehörige, VII, 7—20, sind wahrscheinlich spätere Einschiebsel, da sie die Translokation nicht nur verkünden, sondern auch als geschehen bezeichnen, zudem den Zusammenhang unterbrechen und viel Ähnlichkeit mit anderen Orakeln vom Ende des babylonischen Exils haben, etwa mit Jes. XIII, XIV, XXI. — Neben den Drohungen finden sich aber auch messianische Stellen, so das Orakel von einem Friedenszeitalter, wo die Waffen selbst zu Werkzeugen des Friedens umgeschaffen werden sollen, IV, 1 ff., ein Stück, welches Jesaja II, 2 ff. wiederholt und „wie einen seine eigenen Weissagungen einleitenden und bevorwortenden Text" benutzt, sodann die Erwartung eines Nachkommens Davids, der vom bethlehemitischen Stamm ausgehen soll, V, 1 ff., und ebenso gibt uns die hinzugefügte Stelle, VII, 7—20, einen Blick in eine bessere Zukunft.

§ 222.

Charakter des Buches.

Die Darstellung hält etwa die Mitte zwischen derjenigen des Hosea und der des Jesaja und nähert sich mehr der letzteren, ohne jedoch die hohe Gewalt des lyrischen Fluges zu erreichen, der dem Jesaja eigen ist. Der Verfasser liebt Antithesen, I, 5—14, und Wortspiele, II, 6; IV, 14, auch findet sich VI, 1—8; VII, 7—20 die dialogische Form.

§ 223.

Kommentare.

Von besonderen Kommentaren sind zu erwähnen: Theod. Bibliandri Comm. in Micham, Tigur. 1534; Dav. Chytraei explicatio Michae et Nah. proph., Viteb. 1565; Ed. Pococke, Commentary of Micha and Malachia, 1677; Animadverss. philol. critic. ad vatic. Michae ex collatione versionum Graec. reliquarumque in Polygl. Lond. editarum, praes. Chr. F. Schnurrer, auct. resp. J. Guil. Andler

Tub. 1783; G. L. Bauer, Animadverss. critic. in duo priora proph. Mich. capp., Altorf 1790; Grossschopf, Die Orakel des Proph. Mich., 1798; Justi, Micha, übers. u. erl., 1799; A. Th. Hartmann, Micha, neu übers. u. erl., 1800; Caspari, Über Micha den Morasthiten, 2 Tle., Christiania 1852; Reinke, Der Proph. Micha, Beiträge zur Erkl. d. alt. Test., Bd. IX, Giessen 1874; ferner vgl. Meier in Zellers Theol. Jahrbb. I, 3; Stade in der Ztschr. f. d. alttestam. Wissenschaft, 1881, H. 1, S. 161 ff.; dazu Giesebrecht in Schürers Theol. Litteraturzeitung, 1881, N. 19, S. 443 f.

Nahum.

§ 224.

Der Verfasser.

Nahum, hebr. נַחוּם, griech. Ναούμ, lat. Naum oder Nahum, d. i. der Trostreiche, wird I, 1 der Elkoschith, הָאֶלְקֹשִׁי, in der Septuaginta Ἐλκεσαῖος, lat. Elcesaeus genannt, wodurch nicht sein Geschlecht, sondern seine Herkunft bezeichnet ist. Aber freilich kennt das alte Testament einen Ort namens Elkosch sonst nicht; erst Hieronymus sagt im Prooem. in Comm. in Nah.: Quidam putant, Helkeseum patrem esse Nahum et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse, quum Helkesei usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judaeis et mihi quoque a circumducente monstratus, — freilich wenig beweisend, da Helkesei wie אֶלְקֹשִׁי ja Patronymicum wäre; vielleicht aber war damit doch das heutige El-Kauzeh bei Rama in Naphthali gemeint. Andere, wie Knobel und Hitzig in der 1. Ausg. seines Komment., vermuteten, Elkosch sei das im alten Testament ebenfalls nirgends erwähnte Kapernaum, כְּפַר נַחוּם, Dorf Nahums, eine Annahme, der jede geschichtliche Basis fehlt. Im Orient geben

noch heute Juden und Christen als die Geburtsstätte des Propheten den Ort Alkusch, القوش, in Assyrien unweit Mosul gelegen, an, indem sie sich auf eine erst im 16. Jahrhundert auftretende Tradition stützen; aber Alkusch ist wahrscheinlich überhaupt jüngeren Ursprungs und kann vor allem, als Heimatsort des Propheten angesehen, nicht beweisen, dass Nahum ein Exulant war, da er sich durch sein Orakel als Bürger des bestehenden Reiches zu erkennen gibt; cf. Assemani Bibl. Or. I, 525; III, 1, 352; Niebuhr, Reise, II, 352; Michaelis, Übers., XI, Anm. 138; Eichhorn, Einleitg. § 585, Hezel, Bibelw. VII, 175, Grimm, Übers., S. 15 ff., Ewald u. a. und dagegen Jahn, Einleitg. II, 509 f., Kreenen, Nah. vatic., p. 28, Bertholdt, S. 1652 ff., Knobel u. a. Wir dürfen aus Hieronymus immerhin folgern, dass es in Galilaea einen Ort Elkosch gab, und vergleichen dazu Cyrill. Alex. ad Nah. I, 1: Ὅρασις Ναοὺμ, τοῦ ἀπὸ τῆς Ἐλκεσέ· κώμη δὲ αὔτη πάντως που τῆς Ἰουδαίων χώρας.

§ 225.

Inhalt.

Nahums Orakel droht Ninive den Untergang als Strafe für den Frevel der Assyrer gegen Juda. Nur dies Land ist erwähnt, offenbar mit Bezug auf Sanheribs Invasion. Dass aber der Ausspruch sofort nach derselben geschah, ist nicht zu beweisen; vielmehr konnte die wirkliche Zerstörung der Stadt das Andenken an die frühere Drangsal, welche die Assyrer Israel bereïtet hatten, wiedererwecken. Nach cap. III wird der Fall Ninives erst erwartet; die Stadt aber wurde zweimal belagert. Zuerst zog Phraortes, der Sohn des Dejoces, gegen dieselbe heran, doch gelang es Asurbanipal trotz der immer deutlicher hervortretenden Morschheit des Reiches, die Gefahr abzuwenden; der Angriff endete, wie Herodot erzählt, i. J. 633 mit der gänzlichen Niederlage der Meder und dem Tode des Phraortes. Aber schon dessen Sohn und Nachfolger Cyaxares erneuerte den Kampf und war nach einem glänzenden Siege bereits im Begriff, auf Ninive loszumarschieren, als die Gimirrai, d. h. Kimmerier, vielleicht nomadisierende Skythen, über Medien hereinbrachen, den Cyaxares zur Umkehr nötigten und dadurch das drohende Unheil noch einmal von der

Stadt abwandten. Kaum waren indessen die Meder der Skythen Herr geworden, so verband sich Cyaxares mit Nabopolassar, der nach dem Tode Asurbanipals (um 626) in Babel eine gewisse Selbständigkeit erlangt hatte, abermals gegen Ninive, wo in rascher Folge auf Asur-etel-ilani-ukini zunächst Bil-sum-iskun, endlich Asarhaddon II. gefolgt war. Dem gemeinsamen Andrange der Verbündeten, denen sich auch andere Völkerstämme angeschlossen hatten, vermochte die Stadt nicht zu widerstehen; sie fiel 607 oder bereits 608, indessen lassen uns die Inschriften in Betreff der Katastrophe vollkommen im Stich. Nun fragt es sich, welche Belagerung der Prophet meine. Nach der gewöhnlichen Ansicht hat er die zweite vor Augen, die mit der Zerstörung der Stadt endete, nach anderer Meinung (Ewald) dagegen die erste, weil es I, 9 heisse, Ninive solle nicht zweimal in solche Bedrängnis kommen, allerdings ein wahrscheinliches Moment, aber doch nicht ganz sicher beweisend, da die erste Gefahr im Vergleich zur zweiten nur gering und unbedeutend erscheinen konnte. Und Freude über den Sturz der verhassten Stadt konnte der Prophet zu dieser wie zu jener Zeit äussern. Wichtiger für die Bestimmung der Abfassungszeit des Büchleins ist daher der Umstand, dass III, 8 ff. Ninive zugerufen wird: „Bist du besser als No-Amon, am Nilstrom gelegen, Wasser rings um sie her, deren Graben der Strom war, deren Mauer aus dem Strom bestand? Äthiopier in Menge und Ägypter ohne Zahl, Put und Libyen waren zu deinem Beistand. Doch auch sie wanderte ins Elend, in Gefangenschaft u. s. w.“ Der Zerstörer No-Amons, d. i. Thebens, war nach den Keilinschriften Asurbanipal, der Sohn Asarhaddons, und zwar eroberte er die Stadt auf seinem zweiten gegen Urdamani, den Nachfolger Tirhakas, gerichteten ägyptischen Feldzuge, bald nach dem Tode Tirhakas; da nun dieser äthiopisch-ägyptische Herrscher 664 starb, das Blutbad in Theben aber noch in frischer Erinnerung bei dem Propheten zu leben scheint, so dürfen wir annehmen, dass Nahum bald nach diesem Ereignis den Assyrern dasselbe Schicksal droht, welches sie Theben bereitet hatten.

§ 226.

Charakter des Buches.

Das Werk ist seiner lebendigen Darstellung wegen zu den besten Stücken der alttestamentlichen Litteratur zu rechnen; es besteht aus drei Kapiteln, die den Hauptwendungen der prophetischen Rede entsprechen, und mit Recht sagt Lowth, De poesi Hebr., p. 216: Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et spiritum Nahumi. Adde quod eius vaticinium integrum ac iustum est poëma. Exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninivae eiusque excidii descriptio et amplificatio ardentissimis coloribus exprimitur et admirabilem habet evidentiam et pondus. Die assyrischen Wörter מִנְּזָר und טִפְסַר, III, 17, erklären sich, ohne dass an einen Aufenthalt des Propheten in Assyrien zu denken wäre, aus Entlehnung, cf. Jerem. LI, 27, Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies?, S. 148, die Aramaismen נָהַג, II, 8; דָּהַר, III, 2 cf. Jud. V, 22, פְּלָדוֹת, II, 4, aus seiner galiläischen Herkunft. Über גִּבּוֹרֵיהוּ, II, 4, und מַלְאָכֵכֵה, II, 14, cf. Stade, Lehrb. d. hebr. Spr., S. 20, Anm. 1, und 213.

§ 227.

Kommentare.

Theod. Bibliandri Proph. Nah. lat. redditus cum exegesi etc., Tigur. 1534; Luther, Auslegung des Proph. Nah., 1555; Chytraeus, Explic. proph. Nah., Viteb. 1565; Gesner, Paraphr. et expos. in Nah., Viteb. 1604; J. H. Ursini Hypomnemata in Obadj. et Nah., Francof. 1652; Matth. Hafenreffer, Comm. in Nah. et Hab., Stuttg. 1663; R. Abarbanelis rabbinicus in Nah. comm. a J. D. Sprechero, Helmst. 1703; A. Wild, Meditatt. sacrae in proph. Nah., Francof. 1712; J. Gottl. Kalinsky, Vaticc. Chabacuci et Nachumi, Vratisl. 1748; Vatic. Nah. observatt. phil. illustratum. Diss. praes. M. C. M. Agrell, resp. N. S. Colliander, Ups. 1788; H. A. Grimm, Nah., neu übers. m. erkl. Anm., Düsseld. 1790; C. Ph. Conz in Stäudlins Beiträgen, I, 169; E. J. Greve, Vaticc. Nah. et Hab., Amstelod. 1793; Chr. M. Frähn, Curarum exeg. crit. in Nah. proph. spec., Rostock. 1806; J. Bodin, Nah. lat. vers. et notis phil. illustr., Ups. 1806; E. Kreen, Nah. vatic. philol. et crit. expos., Hardervici

1808; Mos. Neumann, Übers. m. Erkl., Breslau 1808; H. Middeldorpf, desgleichen, Hambg. 1808; Justi, desgleichen, Leipz. 1820 und in seinen Blum. althebr. Dichtk., II, S. 577; Hölemann, Nah. orac. verss. germ. ὁμοιοτελεύτοις et schol. illustr., Lips. 1842; O. Strauss, Nah. de Nino vatic. explan. ex Assyr. monum. illustr., Berol. 1853; C. A. Blomquist, Ups. 1853; F. Gihl, Ups. 1860; M. Breiteneicher, München 1861; L. Reinke, Kritik der alten Verss. des Nahum, Münster 1867; vor allem vgl. die allgemeinen Kommentare.

Habakuk.

§ 228.

Der Verfasser.

Habakuk, חֲבַקּוּק, bei den Alexandrinern Ἀμβακούμ, wird I, 1 als נָבִיא bezeichnet, und aus der Unterschrift von cap. III, לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי, „dem Einüber in Begleitung meines Saitenspiels", lässt sich schliessen, dass er zum Stamm Levi gehörte; zu dieser Annahme stimmt die Überschrift des apokryphischen Werkes Βὴλ καὶ Δράκων im Cod. Chisianus: ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ. Sonstige apokryphische Nachrichten über die Person des Habakuk finden sich bei Pseudoepiphanius c. XVIII: Οὗτος ἦν ἐξ ἀγροῦ Βηθζοχὴρ (al. Βιδζεχὰρ), ἐκ φυλῆς Συμεών, und bei Pseudodorotheus, Tyr.: ἐξ ἀγροῦ Βῆθι τοῦ χάρ, cf. Abarban. ad Hab. I, 1; Carpz. p. 398; Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate, adiecta diatriba de Pseudodorotheo et Pseudoepiphanio, Lips. 1842. Sein Zeitalter bezeichnet der Prophet selbst, indem er I, 5 und 6 die Chaldäer als neue, gefährliche und rohe Feinde nennt, zugleich aber einen jüdischen Staat und König voraussetzt und die Erhaltung des Staates hofft, cf. II, 3; III, 13. Demnach fällt sein Orakel wahrscheinlich in die Zeit nach der ersten Invasion der Chaldäer, aber in die Periode vor der Zerstörung Jerusalems,

etwa zwischen 599 und 588. Der Prophet war also ein Zeitgenosse des Jeremia.

§ 229.

Inhalt.

Das Buch, dialogisch angelegt, bildet ein zusammenhängendes Orakel, welches in mehrere Absätze zerfällt. Der Prophet schildert zuerst die von den rohen Chaldäern drohenden Gefahren und bittet Jahveh um Hilfe, cap. I. Er erhält die Antwort von Gott, dass auch den Chaldäern die gerechte Strafe bevorstehe, wenn dieselbe auch zögere, cap. II. Daran schliesst sich ein Gebet Habakuks, die Schilderung einer Theophanie, worin Jahveh als Rächer seines Volkes erscheint, cap. III. Dies Kapitel ist musikalisch bearbeitet, führt eine besondere Überschrift und hat das Sela-Zeichen der Psalmen.

§ 230.

Charakter des Buches.

Der Darstellung nach gehört Habakuk zu den vorzüglichsten Propheten, da sein Vortrag bilderreich, lebendig und kräftig ist. Cap. III gehört zu den schwierigsten Stellen des alten Testamentes, und Einzelnes in demselben ist immer noch nicht genügend erklärt. Wahrscheinlich ist der Text verdorben; cf. Schnurrer, Dissert. phil. ad carmen Hab. III, Tub. 1786; Stickel, Prolusio ad cap. III. Hab., Neust. 1827.

§ 231.

Kommentare.

B. Abarban. Comm. rabbinicus in Hab., lat. redd. a J. Did. Sprechero, Helmst. 1709; R. Tanchum, Commentaire sur le livre de Habakkuk, ed. S. Munk, Paris 1843; W. F. Capitonis enarratt. in proph. Hab., Argent. 1526; Dav. Chytraei Lectiones in proph. Hab., Opp. T. II.; Ant. Agellii Comment. in proph. Hab., Antverp. 1597; Matth. Hafenreffer, Comm. in Nah. et Hab., Suttg. 1663; Kalinsky, Vaticc. Chabacuci et Nach., Vratisl. 1748; Habacuc, im-

primis ipsius hymnus denuo illustr. auct. Chr. Gottl. Perschke Francof. 1777; Stäudlin, Hosea, Nah. u. Hab., neu übers. u. erl., Stuttg. 1786; Wahl, Habak., neu übers. m. einer Einl. u. s. w., Hambg. 1790, gelehrt aber geschmacklos; Moerner, Hym. Hab., Ups. 1791; B. P. Kofod, Chabac. vatic., comm. crit. atque exeget. illustr., Havn. 1792; Greve, Vaticc. Nah. et Hab., Amstelod. 1793; J. Ad. Tingstad. animadvers. philol. et crit. ad vaticc. Hab., Ups. 1795; Hänlein, Symbola critic. ad interpret. vatic. Hab., Erlang. 1795; G. A. Ruperti explicatio cap. I et II. Chab. in den Commentatt. theol. ed. Velthus., Kuin. et Rup., III, 405 ff.; Justi, Hab., neu übers. u. erl., Leipz. 1821; Wolff, Der Proph. Hab., Darmst. 1822; Baeumlein, Commentatt. de Hab. vatic., Maulbron 1840; Delitzsch, Der Proph. Hab., Leipz. 1843; Gumpach, Der Proph. Hab., München 1860; Reinke, Der Proph. Hab., Brixen 1870; ausserdem die allgemeinen Kommentare.

Zephanja.

§ 232.

Der Verfasser.

Der Stammbaum des Propheten Zephanja, צְפַנְיָה, griech. Σοφονίας, in der Vulgata Sophonias, wird durch drei Generationen bis auf Hiskia geführt, worunter nach einigen, Eichhorn, § 593, Hitzig, S. 235, Hävernick u. a., der König Hiskia verstanden sein soll, was zur Chronologie allerdings passt; aber dann müsste man doch den Zusatz הַמֶּלֶךְ erwarten, zumal da der Name Hiskia häufig war. Auf jeden Fall ist jedoch immerhin aus dem Stammbaum ersichtlich, dass Zephanja ein angesehener Mann war. Er wirkte nach I, 1 unter Josia, 641—609, was die Orakel bestätigen, aber so, dass er vor der Kultusreform dieses Königs geschrieben haben muss. Er schildert nämlich den herrschenden Götzendienst

des jüdischen Volkes, die Verwüstung Philistäas und des Küstenstriches beim Einfall der Skythen, obgleich er letztere selbst nicht nennt, cf. Herodot I, 103 ff., spricht von einem Blutbad unter den Kuschiten, II, 12, wahrscheinlich bei der Eroberung von Theben in Oberägypten, worauf auch Nah. III, 8 hinweist, und erwähnt endlich die erwartete Zerstörung Ninives, d. i. während der ersten Belagerung der Stadt durch Phraortes den Meder. Daher wirkte und schrieb Zephanja um 633.

§ 233.

Inhalt.

Das Buch enthält zwei prophetische Reden, die erste cap. I u. II, die zweite cap. III. In der ersten eifert der Verfasser gegen den Götzendienst seiner Zeit, auch auf den Kultus des Himmelsheeres, den Lichtdienst, hinweisend, der seit der assyrischen Periode bei den Juden Eingang gefunden hatte und auch bei Jeremia erwähnt wird. Im II. cap. schildert er das göttliche Strafgericht über frühere Nationalfeinde, besonders die Philister, deren Küstenstrich verwüstet ist, die Moabiter, die in der Gefahr Judas sich gegen dasselbe auflehnten, die Kuschiten und endlich über Ninive, welches zerstört werden soll. In cap. III fügt er zu den Rügen und Drohungen auch Verheissungen hinzu und stellt eine glückliche Zukunft in Aussicht.

§ 234.

Charakter des Buches.

Die Darstellung des Propheten ist dichterisch schön, gefällig und klar, freilich ohne höheren Schwung und eigentliche Originalität, verwandt mit Nahum, Habakuk und den Orakeln Jerem. XLVI—XLIX.

§ 235.

Kommentare.

Mart. Buceri Sophonias ad veritatem Ebr. vers. et comm. explic., Argent. 1528; Jo. Andr. Noltenii Diss. exeg. praelim. in proph.

Zeph., Traj. ad Viadr. 1719; C. F. Cramer, Scyth. Denkmäler in Palästina, 1777; Dan. von Coelln, Spicileg. observat. exeget. crit. in Zephan., Vratisl. 1818; F. A. Herwig, Beitr. z. d. Erläuterung d. Proph. Zephan., in Bengels Archiv, I. Bd., 3 Stck.; E. Ewald, Übers. m. Anm., Erlang. 1827; F. A. Strauss, Vatic. Zeph. comment. illustr., 1843; Reinke, Der Proph. Zeph., Münster 1868; besser sind die allgemeinen Kommentare, besonders der von Hitzig.

Haggai.

§ 236.

Der Verfasser.

Haggai, חַגַּי, griech. Ἀγγαῖος, d. i. der Festliche, wahrscheinlich der an einem Festtage Geborene, ist der älteste unter den Propheten nach dem babylonischen Exil und wirkte in der Zeit des Serubabel und des Hohenpriesters Josua. Der Tempelbau war 535, sofort nach der Rückkehr der Exulanten, begonnen, aber infolge samaritanischer Umtriebe unter Kambyses, 529—522, und dem Usurpator Pseudosmerdis, 522—521, gehemmt, bis Darius Hystaspis die Erlaubnis zur Fortsetzung der Arbeiten gab. Doch bei der Nachlässigkeit der Kolonisten ging das Werk nur langsam vonstatten. Da trat im zweiten Jahre der Regierung des Darius, 520, Haggai auf und ermahnte zu eifrigerer Inangriffnahme des Baues, cf. Esra V, 1; VI, 14. — Das Buch ist durchsichtig und leicht verständlich.

§ 237.

Inhalt.

In zwei Kapiteln gibt das Buch vier kurze Reden an Serubabel und Josua, gehalten im 6., 7. und 9. Monat des Jahres 520.

Die einzelnen Reden haben eine kurze historische Einleitung und Schlussbemerkung. Der Prophet straft in ihnen die Sorglosigkeit der Reichen, die in Palästen wohnen, während der Tempel in Trümmern liegt, und sieht eine Dürre und die durch sie hervorgerufene Hungersnot als Strafe Gottes an, verheisst aber, dass der Tempel herrlich werden solle, und dass mit seiner Vollendung auch bessere Zeiten eintreten werden. — Die Reden sind so kurz, so kraft- und haltungslos, dass Eichhorn und Jahn sie nur für Auszüge aus wirklich bedeutenden Reden wollten gelten lassen, eine Ansicht, die allerdings bei den meisten Orakeln wohl die richtige ist. Der Mangel fällt nicht dem Zeitalter zur Last, denn wir haben gute Stücke aus dem 6. und 5. Jahrh., sondern lediglich der Subjektivität des Verfassers, der als Schriftsteller ungeübt war.

§ 238.

Kommentare.

J. Merceri Scholia et vers. ad proph. Hagg., Par. 1551; Jo. Jac. Grynaei Comment. in Hagg., Genev. 1581; Frid. Balduini Comm. in Hagg., Zach. et Malach., Viteb. 1610; Balth. Willii prophetae Hagg., Zach., Malach., comment. illustrati, Brem. 1638; Aug. Varenii trifolium proph., s. tres poster. prophetae, scil. Hagg., Zach. et Malach., explicati, Rostoch. 1662, und eiusdem Exercitatt. duae in Hagg., ibid. 1648 50; Andr. Reinbeck. Exercitatt. in proph. Hagg., Brunsv. 1692; Dan. Pfeffinger, Notae in proph. Hagg., Argent. 1703; Franc. Woken, Annotatt. exeg. in proph. Hagg., Lips. 1719; Nic. Hesslen, Vatic. Haggaei vers. et illustr., Lund. 1799; A. Köhler, Nachexil. Proph., 1. Abt., Goth. 1860; W. Pressel, Kommentar zu Hagg., Sach. u. Maleachi, Gotha 1870; J. P. Lange, Die Proph. Hagg., Sach. u. Mal., Bielef. u. Leipz. 1876.

Zacharja.

§ 239.

Der Verfasser.

Zacharja, hebr. זְכַרְיָה, d. i. dessen Jahveh gedenkt, in der Septuaginta Ζαχαρίας, heisst in der Überschrift ein Sohn des Berechja, des Sohnes Iddos, war also ein Enkel des Iddo, während er Esra V, 1; VI, 14 ein Sohn desselben genannt wird; indessen berechtigt uns diese Differenz nicht, mit Bleek, v. Ortenberg u. a. die Worte בֶּן־בֶּרֶכְיָה Zach. I, 1 u. 7 als eine Interpolation zu betrachten, da vielmehr Sohn ungenau für Enkel gesetzt ist, weil der Grossvater offenbar bedeutender war als der wohl früh verstorbene Vater des Propheten. Sind die Nehem. XII, 1, 4, 12, 16 genannten Personen gleichen Namens mit unserm Iddo und seinem Enkel Zacharja identisch, so war der Prophet aus priesterlichem Geschlecht; sein Grossvater lebte dann noch bei der Heimkehr der Exulanten und war Vorsteher seines Priestergeschlechts. Nicht zu verwechseln ist unser Zacharja mit dem gleichnamigen Sohn des Jojada, cf. II. Chron. XXIV, 20 ff. u. Matth. ev. XXIII, 35, einem Priester des 9. Jahrh. Nach der jüdischen Tradition war der Prophet neben Haggai und Maleachi Mitglied der grossen Synagoge, vgl. Herzfeld, Gesch. Israels, III, S. 240 ff. Sagen und Vermutungen über ihn finden sich bei Pseudodorotheus, Synopsis de vita et morte prophetarum, bei Pseudoepiphanius, De vitis prophetar., und bei Hesychius, cf. Carpzov, p. 436 ff.

§ 240.

Inhalt.

Das Buch besteht aus zwei heterogenen Teilen, von denen der zweite das schwierigste Problem aller prophetischen Orakel bildet; der erste reicht von cap. I bis cap. VIII, der andre von cap. IX bis cap. XIV.

Der erste Teil ist unzweifelhaft ein Werk des Propheten Zacharja und enthält Visionen und eine symbolische Handlung in etwas breiter, gezwungener Form, durch sich selbst wenig verständlich, wohl aber mit Hülfe der hinzugefügten Deutung zu erklären. Nach einer Einleitung, I, 1—6, worin zur Bekehrung zu Jahveh aufgefordert wird, folgen zunächst acht Visionen, I, 7—VI, 8, welche sich alle auf den Zustand des Staates und auf Begebenheiten zu Zacharjas Zeit beziehen; denn der Prophet wirkte gleichzeitig mit Haggai, nur etwas später als dieser, und daher sind die Zeitverhältnisse hier dieselben, welche dem vorigen Buch zugrunde liegen. Das erste Gesicht, I, 7—17, verheisst den in gedrückten Verhältnissen lebenden Kolonisten, dass trotz des scheinbaren Widerspruches, der zur Zeit noch herrscht, Jerusalem und der Tempel dennoch dereinst herrlich werden sollen, dass der Friede der Welt nicht ferne ist; das zweite, II, 1—4, verkündigt die Bestrafung der Nationalfeinde, das dritte, II, 5—17, bezieht sich auf den Bau Jerusalems und des Tempels, das vierte, cap. III, zeigt den Hohenpriester Josua, neben ihm den Satan, der ihn vor Jahveh anklagt; jener aber wird freigesprochen und mit einem Ehrenkleide geschmückt; der Satan, der hier zuerst in die jüdische Litteratur eingeführt wird, ist Symbol der Verleumdungen seitens der Samaritaner beim persischen Hofe, infolge deren der Bau gehemmt ward, die aber nun überwunden sind. Die fünfte Vision, cap. IV, bezieht sich auf die beiden gesalbten Repräsentanten der Theokratie, auf Serubabel und Josua; sie sind Söhne des Öls, d. h. zur Weihe gesalbt; die sechste, V, 1—4, verkündigt die Ausrottung der Sünder aus Israel, die siebente, V, 5—11, die Vertilgung und Austreibung der Ungerechtigkeit aus dem Lande, die achte endlich, VI, 1—8, der Kriegswagen, verheisst noch einmal die volle Bestrafung der Nationalfeinde und den dann eintretenden Weltfrieden. Daran schliesst sich in VI, 9—15 eine symbolische Handlung: dem Josua werden zwei Kronen aufs Haupt gesetzt, wodurch die Vereinigung der priesterlichen und weltlichen Macht in einer Person ausgedrückt wird, wie denn die Hohenpriester im persischen Zeitalter stets auch die weltlichen Statthalter waren. Im VII. u. VIII. cap. wird der Zeit nach etwas später, nämlich im 4. Jahre des Darius, also 518, die Frage an den Propheten gerichtet, ob man die nationalen Trauer- und Fasttage, welche man während des Exils zur Erinnerung an

den Fall Jerusalems begangen hatte, auch ferner innehalten solle, und Zacharja beantwortet dieselbe dahin, nicht Fasten, sondern Übung von Wahrheit und Liebe verlange Jahveh, dann werde er die Trauertage in Freudenfeste umwandeln.

Schwerer zu verstehen ist der zweite Teil, cap. IX—XIV. Er zerfällt, wie es scheint, in zwei Orakel, das erste umfasst cap. IX, X u. XI, und dazu gehört als Schluss XIII, 7—9, das zweite bilden die Kapitel XII, XIII, 1—6 und XIV.

Der erste Absatz des ersten Orakels kündigt sich an als Ausspruch gegen das Land Chadrach, (cf. Cyrillus: γῆ δὲ Ἀδρὰχ χώρα που πάντως ἐστὶ κατὰ τὴν ἑῴαν κειμένη, ἧς γείτων Ἡμὰθ, ἥτις ἐστὶν Ἐπιφάνεια, τῶν Ἀντιοχέων προσωτέρα βραχύ, Theodoret: Ἀδρὰχ πόλις ἐστι τῆς Ἀραβίας, R. Jose bei Raschi: dicebat illi Rabbi Jose, filius Damascenae mulieris, in disputatione: coelum et terram super me invoco: natus sum Damasci, estque locus aliquis cuius nomen est Hadrach, jetzt auf Keilinschriften als in der Nähe von Damask gelegen nachgewiesen), gegen Damask selbst, gegen Phönizien und Philistäa. Das Kriegsheer bricht von Norden her über die Städte herein, das jüdische Volk ist vorausgesetzt als in Jerusalem wohnend, es soll frohlocken, da sein König in Demut auf einem Esel geritten kommt, Frieden für Ephraim und Jerusalem und alle Völker bringt und sein Reich vom Meer zum Meere und vom Strom bis zu der Erde Enden beglückt, IX, 10 cf. Ps. LXXII, 8. Wagen und Rosse, die Kriegswaffen sollen aus Ephraim und Juda ausgerottet werden; andererseits aber sollen doch wieder beide Reiche die Waffen ergreifen und die Söhne Zions besonders gegen die Söhne Griechenlands aufgeregt werden. — Daran schliesst sich dann weiterhin die Parabel vom guten Hirten. Dieser, wahrscheinlich als Statthalter zu denken, führt zwei Stäbe, Huld und Verbindung; den ersteren zerbricht er aus Unwillen über das Volk, den schnöden Hirtenlohn von dreissig Sekel Silber wirft er in den Tempelschatz; dann zerbricht er auch den zweiten Stab, wodurch die Verbindung Judas und Israels aufgehoben wird; aber Israel ist doch sonst als im Exil lebend vorausgesetzt. Nun wird die Herde einem törichten Hirten gegeben, XIII, 7—9, den alsbald die göttliche Strafe trifft. — In dem Abschnitt cap. XII, XIII, 1—6, XIV schildert der Prophet sehr bewegte Zeiten: Kriegsheere durchziehen das Land, Jerusalem wird von allen Völkern angegriffen, aber wunderbar

befreit werden. In schwärmerischen Bildern malt er eine schöne Zukunft aus, das Haus Davids den Göttern gleich, XII, 8, und kein Prophet wird dann noch wagen aufzutreten, XIII, 3; alle Völker müssen dann nach Jerusalem wallfahrten und das Laubhüttenfest mitfeiern, XIV, 16—19; wer nicht gehorcht, verfällt der Strafe Jahvehs.

§ 241.

Die Einheit des Buches.

Nach der gewöhnlichen Überlieferung rühren beide Teile von ein und demselben Verfasser, vom Propheten Zacharja, her; aber dem gegenüber scheinen doch mancherlei Momente in der zweiten Hälfte auf einen andern Autor hinzudeuten, teils die ganz und gar veränderte Form des Vortrags, des Stils, teils auch Beziehungen auf Verhältnisse der vorexilischen Zeit. So bildete sich denn bei einigen englischen Gelehrten die Meinung, dass der letzte Teil des Zacharja älter sei als der erste. J. Mede vermutete 1653, da bei Matth. XXVII, 9 eine Zacharjanische Stelle auf Jeremia zurückgeführt wird, Jeremia habe Zach. IX—XI geschrieben, während Hammond aus demselben Grunde Zach. X—XII, R. Kidder und W. Whiston endlich cap. IX—XIV dem Jeremia beilegen wollten. W. Newcome nahm an, cap. IX—XI sei während des Bestehens des Zehnstämmereiches, also lange vor Jeremia, cap. XII—XIV dagegen kurz vor der Zerstörung Jerusalems aufgezeichnet. In Deutschland führte diese Untersuchungen zuerst B. G. Flügge 1784 weiter, welcher cap. IX—XIV dem Propheten Zacharja absprach und behauptete, es seien in diesen Kapiteln neun verschiedene Weissagungen aus der Zeit vor dem Exil zusammengetragen, dann besonders Bertholdt, welcher die Hypothese aufstellte, dass vielleicht der Jes. VIII, 2 erwähnte Zacharja der Verfasser des in Frage stehenden Abschnittes und sein Werk infolge der Namensgleichheit dem des späteren Zacharja angeschlossen sei. Diesen Zweifeln schlossen sich andere Gelehrte an. Rosenmüller in der 2. Aufl. seiner Scholien, Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisr., I, 280 ff.; W. Pressel und seinerzeit auch Hitzig in Stud. u. Krit. 1830, S. 25 ff., dann in der 1. Aufl. seines Komm. z. d. kl. Proph., verlegen die zweite Hälfte des Buches, cap. IX—XIV, ungeteilt in die vorexilische Periode; andere, wie Döderlein, Knobel,

Maurer, Ewald, Bleek, F. Meier, v. Ortenberg, Bunsen, Kahnis, A. Kuenen, S. Davidson, Fürst, Schrader, Duhm, Diestel, H. Schultz, E. König, v. Orelli und Steiner vindicieren cap. IX—XI einem Propheten aus der Zeit des Ahas, cap. XII—XIV einem Schriftsteller aus den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung Jerusalems, während Hitzig und Reuss letzteren Abschnitt bestimmter unter Manasse verfasst sein lassen. Sie alle leugnen also den Zacharjanischen Ursprung; denn

1. die Form des zweiten Teils ist verschieden von der des ersten;

2. die Überschriften und Eingangsformeln IX, 1; XI, 4; XII, 1 nennen den Zacharja nicht;

3. der zweite Teil setzt das jüdische Königtum und das Davidische Haus als bestehend voraus, XII, 7; XIII, 1; die Trennung beider Reiche wird erst durch den zerbrochenen Hirtenstab bewirkt, XII, 14, wenngleich Joseph, die Ephraimiten, als im Exil befindlich bezeichnet wird;

4. von auswärtigen Völkern sind Assyrien und Ägypten noch als bestehend gedacht; die Exulanten sollen aus beiden Ländern zurückkehren, X, 10 f.; und auch Tyrus, Sidon und Philistäa sind selbständig, IX, 1—6.

Nimmt man nun einen Verfasser für die cap. IX—XIV an, so setzt man diese Weissagungen gewöhnlich in die Zeit des Jesaja, jenen angeblichen Propheten Zacharja als Verfasser betrachtend, setzt man indessen mit Ewald u. a. zwei Schriftsteller in diesem Abschnitt voraus, so verlegt man die erste Rede, cap. IX, X, XI, XIII, 7—9, in die Jesajanische Periode, in die letzte Zeit des Reiches Ephraim und bezieht das Exil Josephs auf einen Teil des Zehnstämmereiches, cf. X, 7, die zweite dagegen, also cap. XII, XIII, 1—6 und XIV, in die letzte Zeit des Reiches Juda, also in die Tage des Jeremia und Habakuk, versteht dann unter den Völkern, die sich gegen Jerusalem wälzen, die chaldäischen Heere und beruft sich für diese Annahme besonders auf XII, 11, auf die Klage bei Hadadrimmon im Thale Megiddo, indem man diese auf die Schlacht bei Megiddo bezieht, in welcher der König Josia fiel.

Nun ist aber die Meinung von der Differenz der Verfasser doch nur eine sehr unsichere Vermutung, da die Reden in cap. IX—XIV alle einander sehr ähnlich sind: keine einzige aber

passt zwanglos auf die konkreten Verhältnisse der vorexilischen Zeit, und daher schwanken denn auch die Ausleger hinsichtlich der Abfassung wie der Einteilung des Stückes; nur daran halten alle fest, dass Ephraim und Juda als bestehend vorausgesetzt sind. Anders verfuhr Gramberg, indem er sich bemühte, die Verhältnisse aus der nachzacharjanischen Zeit zu verstehen; in der Gesch. d. Religionsideeen, II, 520 ff., 655 ff. gelangt er zu der Überzeugung, die Kapitel seien bei Benutzung älterer prophetischer Werke zur Zeit des Xerxes geschrieben; Vatke, Theol. d. alt. Test. I, 553 ff., verlegt sie in die Periode des Artaxerxes Longimanus; Eichhorn in seiner Übers. d. hebr. Proph. und in der 4. Aufl. seiner Einleitg. meint, die erste Hälfte, cap. IX u. X, gehe deutlich auf die Zeit Alexanders des Grossen, denn der Eroberungszug desselben sei im IX. cap. gezeichnet, die zweite Hälfte dagegen beziehe sich auf die makkabäische Epoche; die syrischen Heere seien hier gemeint, die Überwindung und Bekehrung priesterlich ausgedrückt. Allein wenn auch cap. IX im ganzen nicht unpassend auf Alexander bezogen werden kann, so erklärt sich doch immerhin v. 13 wieder nicht aus der Zeit dieses Herrschers: „Ich erwecke deine Söhne, Zion, gegen deine Söhne, Griechenland!" Worte, die eine relative Schwäche der Griechen oder, was noch wahrscheinlicher ist, die Verbindung der Söhne Zions mit einem mächtigen Reiche voraussetzen lassen. In diese spätere Zeit gehen mit der Abfassung des zweiten Teiles unseres Buches übrigens auch Corrodi, H. G. F. Paulus, Abr. Geiger, Urschr. u. Überss., S. 55 ff., Böttcher, Neue exeg. krit. Ährenlese, II, 216, sowie Stade in der Ztschr. f. alttest. Wissensch., I, 1 ff., II, 151 ff., 275 ff., herab.

§ 242.

Die Echtheit.

Die Echtheit des Buches wurde teils von befangenen Kritikern wie Beckhaus, Jahn, Hengstenberg, Kliefoth, A. Köhler u. v. a., teils aber auch von unbefangeneren Männern wie namentlich Köster behauptet. Sie wird gestützt zunächst durch die Tradition, sodann durch die Entfernung der Einwürfe der Gegner. Scheinbar nämlich wird die Selbständigkeit der Reiche Juda und Israel vorausgesetzt; aber das Haus Juda und Israel wird auch Zach.

VIII, 13 als Totalität der Volkes genannt, ohne dass zwei selbständige Reiche bestanden, das Haus Josephs ist ja im Exil, und in ähnlicher Verbindung stehen sie Mal. II, 10 und sind doch ebenso wenig selbständig. Falsche Propheten gab es auch sonst nach dem Exil, cf. Nehem. VI, 14, und einzelne götzendienerische Elemente wie die Theraphim lassen sich in einem abergläubischen Volke zu allen Zeiten finden. Besonders führt man jedoch für die Echtheit die Berührung beider Hälften in sprachlichen Elementen an, so die Umschreibung des Ganzen durch seine Teile, die Formel Haus Judas, Haus Israels, Haus Josephs, cf. I, 12; II, 2; VIII, 15; X, 6, die seltene Redensart מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב, VII, 14 cf. IX, 8, sonst nur Ezech. XXXV, 7; Deut. XXXII, 27. Es hätte dem manches hinzugefügt werden können, z. B. der priesterliche Geist, der im zweiten Teile wie im ersten herrscht; aber immer bleibt die bedeutende Differenz des Stiles bestehen. Man sagt freilich, der Prophet habe in den Orakeln über fremde Völker anders geschrieben wie bei der Darstellung einheimischer Verhältnisse und beruft sich der Analogie halber auf Jeremia, doch auch bei diesem ist, wie wir sahen, dies Verhältnis ja fraglich.

Es lässt sich aber für diese Weissagungen, besonders wenn man sie demselben Verfasser beilegt, auch kein historischer Hintergrund in der vorexilischen Zeit aufweisen. Wie will man die Aufforderung IX, 13 in den Tagen Jesajas erklären! Alle Versuche dieser Art, so viele ihrer angestellt sind, zeigen ein ganz blasses Bild ohne konkrete Formen.

Das Exil Ephraims und auch Judas ist zum Teil als vergangen, zum Teil als bestehend vorausgesetzt, cf. IX, 12; X, 6, 9—11, und zwar in Assyrien und Ägypten, d. h. in Ländern, die früher zum assyrischen Reich gehörten; denn durch Assyrien wird hier nicht mehr das altassyrische Reich bezeichnet, sondern, wie oft geschieht, das seleucidische Syrien. Die Orthographie ist die spätere, die scriptio plena, דָּוִיד f. דָּוִד XII, 7 u. ö., wie in der Chronik, ebenso finden sich Redensarten, die uns im Zusammenhange der vorexilischen Propheten nicht begegnen, und dazu kommt dann der priesterliche Geist, der all diese Orakel durchweht, XIV, 16—21 cf. IX, 15; XI, 13. Zu den besonderen Vorstellungen, die schwerlich vorexilisch sind, gehört die Tempelquelle, XIV, 8, wahrscheinlich entlehnt aus Ezech. XLVII, und die Völkerbewegung gegen Jerusalem, cf. Ezech. XXXVIII, und

nicht zu übersehen ist ferner die vermutliche Bekanntschaft unseres Verfassers mit früheren Propheten, teils mit Zephanja, teils auch mit dem letzten Teil des Jesaja; cf. de Wette, Einleitg. 1845, § 250b, Anm. c. Cap. IX, 12 sagt der Verfasser: „Auch heute verkünde ich's: Doppeltes will ich dir erstatten", indem er damit deutlich an Jes. XL, 2 anknüpft und eine neue Befreiung und Rückkehr verheisst. Die Kritiker haben somit nach Eichhorns Vorgang die Abfassungszeit dieses zweiten Teiles unseres Werkes im Anfang der makkabäischen Periode zu suchen, so dass derselbe demnach zu den jüngsten prophetischen Stücken gehört.

§ 243.

Kommentare.

Ph. Melanchthon. Comm. in proph. Zach., Opp. II, 531; Jo. Jac. Grynaei Comm. in Zach., Genev. 1581; Casp. Sanctii Comm. in Zach., Lugd. 1616; Jo. Henr. Ursini Comm. in proph. Zach., Francof. 1652; Sam. Bohl. Analys. et exeg. proph. Zach., Rost. 1711; C. Vitringa, Comm. ad libr. prophetiarum Zach., Leov. 1734; (B. G. Flügge) Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, Hambg. 1784; H. Venema, Sermones acad. vice comm. in libr. proph. Zach., Leov. 1789; B. Blayney, A new translation with notes, Oxf. 1797; F. B. Köster, Meletemata critica et exeget. in Zach. proph. partem poster., Gott. 1818; Ed. Forberg, Comm. critic. et exeg. in Zach. vaticin. part. poster., P. I, Cob. 1824; Hengstenberg, Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja, Berl. 1831; J. D. F. Burger, Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie, Strassbg. 1841; Bleek in Stud. u. Krit. 1852, S. 247 ff.; M. Baumgarten, Die Nachtgesichte Sacharjas, Braunschw. 1854 f.; Sandrock, Prior et posterior Zach. pars ab uno eodemque autore, Vratisl. 1856; v. Ortenberg, Die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859; W. Neumann, Die Weissagungen des Sakharjah, Stuttg. 1860; A. Köhler, Die Weissagungen Sacharjas, Erlang. 1861. 1863; Kliefoth, Der Proph. Sach., Schwerin 1862; W. Pressel, Komment. zu Haggai, Sach. u. Mal., Gotha 1870; J. P. Lange, Die Proph Hagg., Sach., Mal., Bielef. u. Leipz. 1876; C. J. Bredenkamp, Der Proph. Sach., Erlang. 1879; Ch. H. H. Wright, Ze-

chariah and his prophecies, Lond. 1879; W. H. Lowe, The Hebrew students commentary on Zechariah, Lond. 1882; vgl. auch Stade, Deuterozacharja, in d. Ztschr. f. alttest. Wissensch., I, 1 ff.; II, 151 ff., 275 ff.

Maleachi.

§ 244.

Der Verfasser.

Maleachi, מַלְאָכִי, nach Gesenius und Winer s. v. a. Angelicus, der zu einem Engel im Verhältnis Stehende, heisst in der Überschrift der Septuaginta Μαλαχίας, während im Texte selbst der Name appellativisch gefasst und durch Ἄγγελος wiedergegeben ist, cf. Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ. Auch die Kirchenväter schlosssen sich zum Teil der Meinung an, dass unter מַלְאָכִי nicht ein gewöhnlicher Prophet, sondern ein Engel zu verstehen sei, besonders ausser Origenes Tertullian adv. Jud. 4: sicuti ipse per Malachiam angelum suum, unum ex duodecim prophetis, dixit; Hieronymus dagegen, cf. praef. in Malach., sagt im Comm. ad Hagg. I, 13: Quidam putant, et Joannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum . . . fuisse angelos et ob dispensationem et iussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos esse, und bemerkt dazu: Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de coelo ruinas suscipere compellamur. Andere vermuteten, dass unter Maleachi ein anderer Prophet verborgen sei, und so schreibt bereits Jonathan ben Usiel in seinem Targum מַלְאָכִי דִיתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא, nuncius meus, cuius nomen appellatur Esra scriba. Vgl. auch Carpzov, p. 454 sqq. · Indessen haben wir trotz Hengstenberg, Christol. III, 2, 582 ff., מַלְאָכִי als Nomen proprium zu fassen; es knüpft an מַלְאָכְיָהוּ, מַלְאָכְיָה an und bedeutet „mein Bote.“ Vgl. Caspari, Micha, S. 30.

Maleachi war ein Zeitgenosse des Nehemia. Er erwähnt I, 8 den Statthalter, richtet sich gegen Missbräuche, welche in der jungen Kolonie vorkamen, kämpft gegen die Ehen mit ausländischen Weibern, gegen die Verweigerung des levitischen Zehnten, gegen die Vernachlässigung des Kultus, und da die Kolonie nun ausser Nehemia keinen andern Statthalter hatte, alle jene Ungehörigkeiten aber auch von Nehemia aufs ernsteste gerügt werden, so ist dieser I, 8 bestimmt angedeutet und dadurch das Zeitalter der Schrift gesichert; Maleachi wirkte zwischen 450 und 430, war mithin auch ein Zeitgenosse des Obadja, selbst aber der letzte Prophet mit bestimmtem Namen und ist deshalb auch im Kanon ans Ende gestellt, während freilich anonyme Orakel jüngeren Datums sind als die Weissagungen des Nehemia.

§ 245.

Inhalt.

Das Buch enthält mehrere kleinere Reden gegen die Missbräuche der Zeit, in welchen jedoch der Verfasser ohne eigentlich prophetischen Beruf die Dinge mehr priesterlich betrachtet. So erklärt er sich gegen die Unordnung bei den Opfern, I, 6—II, 9; rügt die Ehen mit fremdländischen Frauen und die Entlassung der Gattinnen, II, 10—16; die Verweigerung des levitischen Zehnten und der Hebopfer, III, 7—12. Um seine Zeit zu trösten, weist er I, 1—5 auf das traurige Schicksal der Edomiter hin, deren Land soeben erst von einer Verheerung betroffen war, offenbar dasselbe Ereignis, welches Obadja schildert, veranlasst durch untreue Freunde und frühere Tischgenossen. Ausserdem gibt der Prophet messianische Hoffnungen, II, 17—III, 6 und 13—24. Eigentümlich ist darin, dass Elia, d. h. ein Prophet im Geiste des Elia, erscheinen und zur Busse rufen solle, da der Zustand des Volkes eben den theokratischen Anforderungen keineswegs entsprach.

§ 246.

Charakter des Buches.

Maleachi ahmt ältere Propheten nach und zeichnet sich dadurch vor Zacharja und Haggai aus, erreicht aber nicht seinen

Zeitgenossen Obadja, noch weniger Joel. Einige Kritiker halten auch seine Orakel für blosse Auszüge aus vollständigeren Reden, was, wie gesagt, zum Teil eben bei allen Propheten richtig ist.

§ 247.

Kommentare.

Dav. Chytraei explic. Malach. proph., Rostock. 1568; Jo. Jac. Grynaei Hypomnemata in Malach., Genev. 1582, Bas. 1583. 1612; Sam. Bohlii Malach. proph. cum commentt. Rabbinorum, Rost. 1637; J. H. Ursini Comment. in Malach., Francof. 1652; Sal. van Till, Malach. illustrat., Lugd. B. 1701; Jo. Wessel, Malach. enucleatus, Lubec. 1729; J. Chr. Hebenstreit, Malach. proph. c. Targum Jonath. etc., Lips. 1731 ff.; H. Venema, Comment. ad libr. Malach., Leov. 1763; C. F. Bahrdt, Comment. in Malach., Lips. 1768; J. M. Faber, Comment. in Malach. proph., Onold. 1779; Reinke, Der Proph. Maleachi, 1856; A. Köhler, Die Weissagg. Maleach., 1865; Pressel, 1870, Lange, 1876, und die allgemeinen Kommentare; vgl. auch Sänger, Maleachi, eine exeget. Studie üb. die Eigentümlichkeit seiner Redeweise, 1867.

Die Apokryphen.

§ 248.

Apokryphische Bücher überhaupt.

Die apokryphischen Bücher[1]) zeigen uns die allmähliche Auflösung des bestimmten Geistes, der dem alten Testamente eigen ist, und leiten daher mehr oder weniger hinüber teils zur christlichen Weltanschauung, — dann aber durch die Negation, dass es so nicht bleiben könne, — teils zum späteren Judentum. Der Form nach schliessen sich die Apokryphen an die gegebenen Hauptgattungen der alttestamentlichen Litteratur an. Wir haben auch hier zunächst historische, d. h. erzählende Schriften, aber nur wenige unter ihnen sind, wie das erste Buch der Makkabäer, in wirklich historischem Geiste gehalten; die anderen sind vielmehr legendenartige Darstellung der Geschichte, so das zweite und dritte Buch der Makkabäer, oder aber Erdichtungen zu paränetischem Zweck, wie Judith und Tobia. Die lyrische Poesie findet sich nur als schwache Nachbildung in den apokryphischen Zusätzen zu einigen Büchern, z. B. zu Daniel, die didaktische Dichtung dagegen ist in zwei guten Werken vertreten, im Jesus Sirach, der besten aller apokryphischen Schriften, und in der Sapientia, einer alexandrinischen Durchbildung und Darstellung der älteren Weisheitslehre. Die prophetische Litteratur ging mit Daniel, d. h. mit der Begründung der Apokalyptik, in diese Sphäre als eine Fortsetzung der Prophetie über und hat daher im letzten Teile der alttestamentlichen Schriften keine Stelle mehr; wir besitzen hier nur zwei kaum zur Klasse der Propheten zu rechnende Werke, das Buch Baruch und den Brief des Jeremia.

---

1) Vgl. § 136, Der apokryph. Esra; § 144, Stücke in Esther; § 199, Apokryph. Zusätze zu Daniel.

In allen diesen Arbeiten lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die palästinensische und die hellenistische, d. h. alexandrinische, und zwar zeigt sich der Unterschied besonders in der Art, wie beide Gegensätze die Geschichte behandeln. Die Palästinenser geben einfach die Thatsachen, wie es z. B. im ersten Buch der Makkabäer geschieht, die Alexandriner und die nach ihrer Weise gebildeten Juden dagegen schreiben rhetorisch, mit vielen eingeschalteten Reden und Deklamationen, und sind in Ansehung des Thatbestandes wenig zuverlässig; doch haben auch die Palästinenser eine didaktische Legende im Buch Judith geliefert. Ferner aber offenbart sich die Differenz dann auch in der Auffassung der Weisheitslehre, hinsichtlich derer Sirach den palästinensischen, das Buch der Weisheit den alexandrinischen Geist darstellt.

Die Apokryphen sind meistens griechisch geschrieben, aramäisch nur das Original des uns in griechischer Übersetzung erhaltenen Buches Jesus Sirach, vielleicht auch Judith; von allen anderen dagegen ist ein hebräischer Urtext mehr als zweifelhaft. Die Übersetzer haben die apokryphischen Werke gleich den kanonischen übertragen, auffällig ist jedoch, dass sie oft wesentlich von dem uns überlieferten Text abweichen, woraus man ersieht, dass die Lesart dieser späteren Schriften bei weitem nicht so sorgfältig gehütet und festgehalten wurde, wie dies bei den älteren Stücken der alttestamentlichen Litteratur geschah. Bei einigen Apokryphen hat dieser Umstand zu sehr komplicierten Untersuchungen geführt.

Ein kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des alt. Test. gaben Fritzsche und Grimm, Leipz. 1851—60, 6 Bde.; ein Speziallexikon schrieb Wahl, Clavis librorum Vet. Test. apocryphorum philologica, Lips. 1853. Vgl. auch Vetter, Conspectus Introductionis in V. T. Apocrypha et Pseudepigrapha, Lubbenae 1827; Welte, Spezielle Einleitung in die deutero-kanonischen Bücher des alt. Test., Freibg. 1844.

---

a. Historische und legendenartige Bücher.

Die Bücher der Makkabäer.

§ 249.

Allgemeines.

Die Makkabäer, nach welchen die bedeutenderen historischen Apokryphen genannt werden, waren eigentlich eine israelitische Heldenfamilie, im übertragenen Sinne benennt man dann jedoch mit ihrem Namen die ganze gegen das Heidentum heldenmütig ankämpfende Partei. Μακκαβαῖος, ursprünglich Beiname des Judas, des Sohnes des Mattathias, I. Macc. II, 4, wird gewöhnlich mit hebräischem מַקָּבִי oder מַקְּבִי identificiert, so dass Judas „der Hämmerer“ genannt sein würde; da jedoch מַקָּבָה nur den kleinen Arbeitshammer bezeichnet, nicht den wuchtigen Streit- oder Schmiedehammer, hat zuerst Curtiss in seiner Schrift The Name Machabee, Leipzig 1876, Bedenken gegen jene Ableitung erhoben und mit Verweisung auf Jes. XLIII, 17 die Deutung מְכַבִּי, the extinguisher, vorgeschlagen, so dass Judas als der Held bezeichnet wäre, der die feindlichen Heere „auslöscht“ wie einen Docht. Aber wenn auch מֵפִיץ und מַפֵּץ den Hammer als Kriegswaffe, פַּטִּישׁ den schweren Eisenhammer bezeichnet, so dürfte doch immerhin מַקָּבָה der generelle Ausdruck sein und Judas seinen Beinamen in demselben Sinne führen wie Karl, Pipins von Heristall Sohn, Martell genannt ward. Frühere erklärten Μακκαβαῖος von der angeblichen Inschrift der Kriegsfahne: מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה, „Wer ist gleich dir unter den Göttern, Jahveh?“ aber dann müsste nach den Anfangsbuchstaben מכבי der Name ja Μαχαβαῖος lauten. Ursprünglich hiess die Familie die der Hasmonäer, cf. Josephus, Archäol. XII, 6, 1: Ματταθίας, υἱὸς Ἰωάννου, τοῦ Συμεῶνος, τοῦ Ἀσαμωναίου, XIV, 16, 4: τῆς Ἀσαμωναίων γενεᾶς, XX, 10, 5: οἱ τῶν Ἀσαμωναίου παίδων ἔκγονοι, und Joseph. Gorionid. p. 66,

159, 443: חשמנים, בני חשמונאי, womit einige חַשְׁמַנִּים Ps. LXVIII, 32, nach Kimchi אנשים גדולים ונגידים, andere حَشِيم, vir magnus et magni famulitii, vergleichen; s. auch Gesen. Thesaur. p. 534b. Von der Tapferkeit des Judas und seiner Brüder erhielt sie dann jenen Ehrennamen, später wurde dieser auf die tapfere Partei der Patrioten überhaupt übertragen, und da die Bücher die Heldenthaten derselben behandeln, hat man auch sie nach ihnen benannt.

Es gab vier Bücher der Makkabäer: drei davon sind uns erhalten, das vierte erwähnen Pseudoathanasius in der Synopsis, Syncellus, Philastrius u. a., doch ist es dem Inhalte nach unbekannt; nach einigen behandelte es die Zeit des Johannes Hyrcanus, nach anderen war es identisch mit einer kleinen Schrift, die den Märtyrertod des Eleasar verherrlichte, nur dass in derselben die II. Macc. VI, 18—VII, 41 erzählte Geschichte weiter ausgesponnen wurde; aber diese bei Eusebius Hist. eccl. III, 10 dem Josephus beigelegte Schrift de Maccabaeis oder de rationis imperio, in den Ausgaben der Septuaginta Basil. 1545, Francof. 1597, Tigur. 1731 abgedruckt, rührt nicht von jenem, sondern von einem ägyptischen Juden her und entstand im 1. Jahrh. v. Chr. oder im 1. christl. Jahrh. Über ein angeblich von Sixtus Senensis aufgefundenes, nachher verlorengegangenes Manuskript des vierten Makkabäerbuches und über die dafür gehaltene, in arabischer Sprache abgefasste jüdische Geschichte von Seleucus bis auf Christus, abgedruckt in der Pariser Polyglotte, handelt Calmet, Dissertatt. qui peuvent servir de prolegomènes de l'écrit. s., II, 423 ff., Eichhorn, S. 289 f. Von den drei uns überlieferten apokryphischen Büchern der Makkabäer verdient das dritte diesen Namen nicht, da die Begebenheit, die es erzählt, vor die Zeit der Makkabäer fällt. Im übrigen bilden die drei Bücher keine Einheit, kein fortlaufendes Ganzes, und rühren auch nicht von demselben Verfasser her. Das erste Buch steht an der Spitze, offenbar weil es das älteste ist; das zweite geht weiter zurück, noch mehr das dritte, sie wurden jedoch hinter das erste gestellt, da sie späteren Ursprungs sind.

Es findet sich in der jüdischen Litteratur eine historische Lücke zwischen dem persischen Zeitalter und den Begebenheiten, welche unsere Bücher berühren, und diese muss folgendermassen

ausgefüllt werden: Bis zu Alexanders Eroberungen blieben die Juden unter persischer Oberhoheit. Nach dem Tode des grossen Macedoniers war Palästina zunächst Gegenstand des Streites, oft von Kriegsheeren durchzogen, ja, 320 drang Ptolemäus I. im Kampf gegen die Syrer sogar in Jerusalem ein und führte viele Israeliten nach Unterägypten, cf. Joseph. Archäol. XII, 1. Im J. 314 riss Antigonus Palästina an sich, doch wurde dessen Sohn Demetrius Poliorketes 312 bei Gaza von Ptolemäus besiegt, und die Juden erfuhren nun von diesem Herrscher eine so freundliche Behandlung, dass viele, darunter der Hohepriester Ezekias, ihm freiwillig nach Ägypten folgten, cf. Joseph. c. Ap. I, 22. Im Frieden von 311 wurde die Herrschaft des Ptolemäus auf Ägypten und die benachbarten libyschen Städte beschränkt, cf. Diodor. bibl. XIX, 105; Syrien dagegen kam wieder an Antigonus, und auch als dieser 301 bei Ipsus von den Ägyptern besiegt war, blieb Palästina noch nicht sofort im ungestörten Besitz der Ptolemäer; denn um 297 dehnte Demetrius seine Herrschaft von Phönizien her auch bis über Palästina aus, und Seleucus, dessen Ansprüchen auf dieses Gebiet seine Vermählung mit Stratonike, des Demetrius Tochter, eine Stütze gab, scheint denselben nie förmlich entsagt zu haben. Vgl. auch § 192, S. 655. Im ganzen brachte die Herrschaft der Ptolemäer, welche bis 221 währte, glückliche Zeiten für die Juden. Dann folgten die Kriege unter Antiochus III., welcher, sobald er den Aufstand des Molon gedämpft hatte, die Rüstungen seines Bruders Seleucus III. Keraunus, 226—224, gegen Ägypten aufnahm, Seleucia (cf. Dan. XI, 10) eroberte und durch Cölesyrien und Palästina bis an die ägyptische Grenze vordrang. Die Juden schlossen sich dem siegreichen Syrer an, und so traf sie, als Antiochus im Frühjahr 217 bei Raphia entscheidend geschlagen wurde, Polyb. V, 79 sq., die Rache der Ägypter. Philopator blieb drei Monate lang im Lande, kam auch nach Jerusalem, scheint aber hier, als er in das Allerheiligste eintreten wollte, seinen Fürwitz auf empfindliche Weise gebüsst zu haben, vgl. III. Macc. init. In Jerusalem selbst bildeten sich jetzt unter dem Druck der Fremdherrschaft und unter mannigfachen damit verbundenen Einflüssen zwei Parteien, eine orthodoxe, fortgesetzt in den Pharisäern, und eine griechisch gesinnte, die gräcomanische. Als daher nach dem Tode Philopators Antiochus rasch in Palästina einfiel, während Philipp von

Macedonien, sein Verbündeter, die ägyptischen Besitzungen in Kleinasien beunruhigte, erklärte sich sofort ein Teil der Juden für ihn, nicht zum Vorteil des Landes, da bald darauf, i. J. 200, Skopas den Syrern Palästina wieder entriss und in Jerusalem blutige Rache übte. Doch schon 198 siegte Antiochus über den ägyptischen Feldherrn bei den Jordanquellen und besetzte den grössten Teil des gelobten Landes. Nun blieben die Juden unter syrischer Herrschaft; denn obgleich Antiochus 197 seine Tochter Cleopatra dem elfjährigen Ptolemäus IV. Epiphanes verlobte und ihr im Aussteuervertrag Cölesyrien versprach, erhielt sie doch nach ihrer Vermählung thatsächlich nur die Hälfte der Einkünfte dieses Landstriches, während die politische und militärische Oberhoheit in den Händen der Syrer lag. Durch seinen Konflikt mit den Römern in gewaltige Finanznot gestürzt, fand Antiochus durch einen Volksaufstand bei einer Tempelplünderung in Elymais seinen Tod, und auch sein Nachfolger, Seleucus Philopator, sah in den Tempelschätzen die einzige Geldquelle, um die ungeheuren, an Rom schuldigen Summen erschwingen zu können, wie er denn, unterstützt von dem Parteihass zwischen den Anhängern des Hohenpriesters Onias III. und denen eines jüdischen Tempelbeamten namens Simon, 176 selbst den Versuch machte, durch seinen Steuererheber Heliodorus das Jerusalemische Heiligtum ausplündern zu lassen, cf. II. Macc. III u. IV; bald darauf starb er, und Antiochus IV. Epiphanes bemächtigte sich, die inneren Wirren klug benutzend, des syrischen Thrones. Hatte Seleucus IV. die griechische Partei zu gunsten der altgläubigen, an deren Spitze Onias stand, unterdrückt, so begünstigte Epiphanes die Hellenisten und verkaufte die Hohepriesterwürde dem Meistbietenden, 174 dem Bruder des Onias, dem Josua oder Jason, der bereits 171 durch den Bruder Simons, Honja oder Menelaus, verdrängt ward; doch hielt sich dieser nur mit Hilfe griechischer Söldner gegen den Sohn des um diese Zeit ermordeten Onias, Onias IV. Ein Bürgerkrieg, in welchem Antiochus und Honja den Tempel beraubten, machte jedoch auch die griechisch Gesinnten dem Onias mehr und mehr geneigt, da drang 167 Antiochus, von den Römern unter Popillius Laenas gedemütigt, zum zweiten Male in Jerusalem ein, machte es zum syrischen Waffenplatz und beschloss auf den Rat abtrünniger Juden, den Jahvehkultus auszurotten. Hier knüpft das erste Buch der Makkabäer an, mit welchem die

parallelen Stücke des zweiten zu vergleichen sind. Es beherrschten das Volk Judas bis 161, Jonathan bis 143, Simon bis 135, alle aus der hasmonäischen Familie, dann Simons Sohn Johannes Hyrcanus von 135 bis 106. So weit reicht die Erzählung des ersten Buches. Auf Johannes, der den Königstitel angenommen hatte, folgte sein Sohn Judas als Aristobul, 106—105, dann Alexander Jannäus, 105—79, dessen Gemahlin Alexandra 79—70, ihr Sohn Hyrcanus II., bis Judäa durch Pompejus i. J. 61 römisch wurde; ja, als Schattenherrscher bestanden die Hasmonäer, bis i. J. 37 der Edomiter Herodes König wurde. Nach dessen Tode teilte man das Land, und i. J. 6 wurde Judäa mit Samarien zur Provinz Syrien geschlagen.

Das erste Buch der Makkabäer.

§ 250.

Inhalt.

Das erste Buch der Makkabäer erzählt den Freiheitskampf der Israeliten von 167 bis gegen Ende der Regierungszeit des Johannes Hyrcanus. — Als Antiochus, von abtrünnigen Juden beeinflusst, den jüdischen Kultus mit Gewalt auszurotten gedachte, zog sich ein Priester, ein Greis aus der Familie der Hasmonäer, nach seiner Vaterstadt Modin bei Joppe zurück, um ungestört seinem Glauben zu leben. Wie nun syrische Hauptleute auch dort erschienen, erschlug dieser Priester namens Mattathias einen derselben, sammelte Gleichgesinnte um sich und floh ins Gebirge. Von hier aus machte man Ausfälle gegen die Syrer unter Apollonius, doch starb Mattathias bereits 166. Die Leitung des Aufstandes übernahm jetzt sein dritter Sohn Judas, der Makkabäer. Er erfocht mehrere Siege über syrische Feldherren, und es scheint demnach, als hätten die syrischen Könige die ganze Sache anfangs nur wenig ernst genommen und nur kleine Scharen gegen ihn gesandt. So schlug er den Apollonius, der im Kampf sogar

das Leben liess, dann auch einen zweiten Heerführer, den Seron, bei Bethhoron. Als darauf der Reichsverweser Lysias den Statthalter Ptolemäus mit den Feldherren Nikanor und Gorgias nach Cölesyrien sandte, besiegte Judas den Gorgias bei Emmaus und eroberte sein Lager, dann schlug er auch den Lysias selber bei Bethzur. Darauf zog er in Jerusalem ein, besetzte den Tempelberg und weihte das Heiligtum am 25. Kislev aer. Seleuc. = Dezember 165 a. Chr. feierlich wieder ein, eine Begebenheit, zu deren ewigem Andenken das jüdische Fest der Tempelweihe, חֲנֻכָּה, τὰ ἐγκαίνια, Joh. X, 22, vollständiger αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου, I. Macc. IV, 59, eingesetzt ward. Noch war freilich die Akra, die Burg auf dem Zionsberge, in den Händen der Feinde, aber neue Erfolge und glückliche Streifzüge gegen die benachbarten Völker, cap. V, erhöhten den Mut der Makkabäer oder Chasidäer, חסידים, wie sie sich selbst auch nannten, immer mehr. Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes, cap. VI, i. J. 164, war Lysias, da der sterbende König den bei ihm anwesenden Philippus zum Vormund seines Sohnes und zum Verweser des ganzen Reiches gemacht hatte, teils aus Furcht vor diesem Nebenbuhler, teils auch infolge römischen Einspruches bereit, mit Judas Maccabäus Friedensverhandlungen anzuknüpfen, indem er den Juden freie Religionsübung zusagte, cf. II. Macc. XI, 15, 16, doch schon 163 zog derselbe Lysias unter dem König Antiochus V. Eupator, von den abgöttischen Juden und besonders vom Hohenpriester Menelaus aufgestachelt, mit einem so grossen Heere abermals nach Judäa, dass Judas und die Seinen auf die Dauer nicht widerstehen konnten, VI, 47. Selbst das befestigte Bethzur musste, vom Hunger überwältigt, kapitulieren, VI, 49, 50, und nun richteten die Syrer ihren Angriff gegen Jerusalem. Da kam die Kunde, dass Philippus mit furchtbarer Heeresmacht aus Persien heranrücke, um den syrischen Thron an sich zu reissen, und schnell schloss deshalb Eupator 163 Frieden mit den Chasidäern, indem er ihnen fernerhin die Ausübung ihres Kultes gestattete; nur die Mauern um das Heiligtum liess er treuloserweise niederreissen, VI, 51 ff. Nach Antiochien zurückgekehrt, VI, 63, besiegte er den Philippus, doch schon 162 entfloh Demetrius, der als Geisel von seinem Vater Seleucus Philopator anstatt des Epiphanes nach Rom gesandt war, auf die Kunde von der in Laodicea erfolgten Ermordung des römischen Legaten Octavius aus

der italischen Hauptstadt, cf. Polyb. XXXI, 19; Appian. Syr. 46, bemächtigte sich, fast ohne Widerstand zu finden, der Herrschaft und liess Antiochus und Lysias töten. Nun wurde Palästina von den Truppen des Demetrius überflutet, die auch Jerusalem besetzten. Hier ward die nach der Hinrichtung des Menelaus erledigte Hohepriesterwürde dem Jakim oder Alcimus übertragen, VII, 9, und diesem unterwarf sich, da er ein Aaronide war, VII, 14, Joseph. Archäol. XX, 10, 3, ein Teil der Chasidäer freiwillig, doch übte er grausamen Verrat an ihnen, indem er ihrer sechzig an einem Tage umbringen liess. Judas kämpfte zunächst mit Erfolg gegen Nikanor, als jedoch Bacchides und Alcimus ein neues Heer ins Feld führten, unterlag der Held der Übermacht; er fiel 161 in verzweifeltem Kampfe bei Eleasar oder Bethseda, IX, 1—22, nachdem er zuvor noch Verbindungen mit dem römischen Senat angeknüpft hatte, VIII.

Die Führerschaft der Patrioten übernahm jetzt des tapferen Toten schlauer Bruder Jonathan, welcher sich zunächst, da an eine Wiedergewinnung der Hauptstadt nicht zu denken war, in die Schluchten und Sümpfe am Salzmeer zurückzog, von wo aus man Streifzüge gegen die Abtrünnigen, die Syrer und Araber unternahm. Als Alcimus aber 159 am Schlagfluss gestorben war, schloss Bacchides 157 einen Vertrag mit Jonathan, wonach dieser, weil Jerusalem noch in den Händen der Gräkomanen war, in Michmas nach Art der alten Schopheten residierte, IX, 73. Ganz andere Zeiten für die Hasmonäer kamen, als i. J. 152 Alexander Balas, ein angeblicher Sohn des Antiochus IV., als Gegenkönig gegen Demetrius auftrat; denn beide Rivalen bewarben sich jetzt um die Gunst des tapferen Freischärlers. Demetrius sandte ihm die Geiseln zurück, entfernte die Besatzungen aus den meisten palästinensischen Festungen, so dass Jonathan ohne Schwertstreich in den Besitz des Tempels kam, und Alexander verlieh ihm nach siebenjähriger Vakanz derselben die Hohepriesterwürde, mit der jetzt zugleich die weltliche Kreishauptmannschaft verbunden wurde. So war Jonathan, als Demetrius 150 auf der Flucht vor Alexander umkam, X, 50, Herr in Judäa und ein einflussreicher Feldhauptmann der Syrer. Im J. 146 trat Demetrius II. Nikator gegen den falschen Alexander auf; Jonathan kämpfte für diesen und gewann für sich Philistäa; trotzdem wagte Demetrius es nicht, als er mit ägyptischer Hilfe den endlichen Sieg davontrug und Alex-

ander Balas ermordet war, den mächtigen priesterfürstlichen Hasmonäer anzutasten, sondern machte ihn sich lieber durch Bevorzugung aller Art zum Freunde, ja, er verwilligte sogar dem jüdischen Lande Steuerfreiheit gegen einen festen Zins, wofür ihn dann Jonathan bei Niederwerfung eines Aufruhrs in Antiochien thatkräftig unterstützte. Als sich darauf aber gegen Demetrius II. ein Sohn Alexanders, oder richtiger der selbst nach der Krone lüsterne Minister Tryphon mit dem Kronprätendenten Antiochus VI. erhob, trat Jonathan, da sich Demetrius treulos gegen ihn bewiesen hatte, XI, 53, auf die Seite Tryphons. Bei Hazor von den Truppen des Demetrius geschlagen, XI, 70, zog er bald darauf als Sieger in Damask ein, XII, 32, wurde aber von Tryphon, dem die Anhänglichkeit der Makkabäer an Antiochus gefährlich schien, XII, 39 ff., hinterlistig in Ptolemais gefangen genommen und zugleich mit Antiochus i. J. 143 getötet, als Simon, der letzte Sohn des Mattathias, den Kronenräuber zum Rückzug aus Palästina nötigte, XIII, 22 ff. Simon schloss darauf 142 als Fürst und Hoherpriester mit Demetrius II. einen Vertrag, laut dessen den Palästinensern Abgabenfreiheit und so bedeutende Rechte eingeräumt wurden, dass die syrische Oberhoheit nur noch eine nominelle war, XIII, 41. Nachdem darauf auch die Akra, vom Hunger überwältigt, kapituliert hatte, XIII, 49 ff., herrschte vorläufig Ruhe in Palästina. Simon stellte die wiedererrungene Freiheit unter den Schutz der Römer, XIV, 24 ff., und wurde feierlich in grosser Versammlung der Ältesten, der Priester und des Volkes 140 zum erblichen Fürsten und Hohenpriester ernannt, XIV, 28—49. Onias IV. nämlich war noch unter dem Hohenpriestertum des Alcimus, begleitet von Priestern und Leviten, cf. Joseph. Archäol. XII, 9, 7; XIII, 3, 1, zu Ptolemäus Philometor geflohen und hatte um 160 zu Leontopolis im heliopolitanischen Nomos einen neuen Tempel gegründet. Demetrius war inzwischen auf einem Feldzuge gegen Parthien in die Gefangenschaft des Arsaces geraten, XIV, 1—3; 139 folgte ihm sein Bruder Antiochus VII. Sidetes in der Regierung. Dieser bestätigte zunächst den Priesterfürsten Simon in seinen Würden und Rechten, XV, 1—9, nachdem er dann aber den Tryphon überwältigt und gestürzt hatte, XV, 10—14, 25—26, cf. 37, forderte er von den Juden die Herausgabe der Städte Joppe und Gaza sowie der Burg Akra, XV, 30, oder die Summe von 1000 Silbertalenten, v. 31.

Hierüber kam es zum Krieg, in welchem Simons Sohn Johannes den syrischen Feldherrn Cendebäus besiegte, XV, 27—XVI, 10, cf. Joseph. Archäol. XIII, 7. Als Simon i. J. 135 von seinem nach der Herrschaft begierigen Schwiegersohn Ptolemäus ermordet war, v. 11—16, folgte Johannes, der von der Vertreibung des Hyrkaniers Cendebäus den Beinamen Hyrcanus angenommen hatte, seinem Vater. Von Ptolemäus zu Hilfe gerufen, zog Antiochus gegen Judäa, drang bis Jerusalem vor und belagerte das Heiligtum. Mit dieser knappen Berührung der Zeit des Johannes Hyrcanus schliesst das erste Buch der Maccabäer, indem es auf ein besonderes Werk über jenen Herrscher verweist.

§ 251.

Die Originalsprache.

Bei den Kirchenvätern findet sich die Angabe, dass unser Buch in einem hebräischen oder aramäischen Original vorhanden gewesen sei. Hieronymus sagt im Prologus galeatus, ed. Vallars. IX, 459 sq.: Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest, und bei Eusebius in der Kirchengesch. VI, 25, 3 erfahren wir als Titel desselben: Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ (Heinichen: Σαρβὴθ Σαβαναιέλ), d. i. שַׁרְבַּת שָׂרֵי בְּנֵי אֵל, „Geschichte der Fürsten der Kinder Gottes“, cf. Grimm im Exeget. Handb. III, S. XVII; Curtiss, a. a. O., S. 30. Aber es fragt sich doch: haben wir solch ein hebräisches Original wirklich anzunehmen, oder ist das hebräische Werk vielleicht wie das hebräische Matthäus-Evangelium für eine Übersetzung aus dem Griechischen zu erklären? Man hat sich auf die harte hebraisierende Diktion und auf angebliche Übersetzungsfehler hin, die aber doch nur sehr problematisch sind, für eine hebräische Grundschrift entschieden. Indessen Josephus kennt nur ein griechisches Buch, und daher ist es mehr als wahrscheinlich, dass jenes Original nur eine Bearbeitung für die aramäisch sprechenden Juden war. Jedenfalls ist das griechische Werk alt, schon von Josephus als überliefert vorausgesetzt, während von einem aramäischen Text erst spätere Zeugen berichten.

§ 252.

Zeitbestimmung.

Die Abfassungszeit des Buches lässt sich ziemlich genau bestimmen. Der Verfasser schrieb längere Zeit nach dem Tode Simons, 135; denn er erwähnt das prächtige Grabdenkmal, welches Simon den Seinen errichtete: man sehe es bereits aus der Ferne, und es bestehe bis auf diesen Tag, XIII, 30, war also damals bereits alt. Sodann berührt er XVI, 23 auch des Johannes Hyrcanus Kriege, Bauten und Thaten, erwähnt aber den Tod desselben, der 106 erfolgte, nicht, und daher scheint das Buch gegen Ende der Regierung dieses Fürsten, um 110, geschrieben zu sein. Es gab Annalen der Hohenpriester, XVI, 24; der Verfasser hat aber doch seine Quelle nicht genau angegeben; der grösste Teil des Inhaltes ist wohl aus der Tradition geflossen, und daher begegnen wir nicht selten unhistorischen Angaben.

§ 253.

Charakter des Buches.

Im ganzen ist das erste Buch der Makkabäer, als historische Quelle betrachtet, für seine Zeit ausgezeichnet, wie man besonders erkennt, wenn man es mit dem zweiten Buche vergleicht, wo dieselben Begebenheiten oft in wundersüchtigem Gewande dargestellt sind; cf. den Tod des Antiochus I. Macc. VI und II. Macc. IX. Beide Bücher, das erste wie das zweite, rechnen zwar nach der Ära der Seleuciden, die mit der Gründung des Seleucidenreiches durch Seleucus Nicator, d. h. mit den Herbstäquinoktien 312, beginnt, aber das zweite setzt, sei es, weil er die Jahre anders berechnet, oder aus Ungenauigkeit alle Begebenheiten ein Jahr früher an. Doch auch das erste Buch bietet des Auffälligen mancherlei, besonders hinsichtlich der auswärtigen Geschichte, die man nur vom Hörensagen kannte. Alexander soll das Reich geteilt haben, I, 6, Antiochus der Grosse von den Römern gefangen sein, καὶ ἔλαβαν αὐτὸν ζῶντα, VIII, 7, ja, XII, 21 werden Juden und Spartaner als stammverwandt hingestellt: εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων, ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καί ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ. Auch die Schilderung der Römer, cap.

VIII, ist übertrieben, Reden, Briefe und Gebote sind Fiktion, cf. X, 25; XI, 30; XII, 6; XIII, 36; XIV, 20; XV, 15, und was in solchen Abschnitten steht, ist daher äusserst vorsichtig zu benutzen. Trotzdem ist die Erzählung im ganzen glaubwürdig. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erklärte sich E. F. Wernsdorff gegen die Zuverlässigkeit der im ersten Makkabäerbuch gegebenen Nachrichten, für dieselbe trat der Wiener Jesuit E. Frölich in die Schranken, und es wurden mehrere Streitschriften gewechselt; beide Forscher haben in einzelnen Momenten, im ganzen aber hat Frölich recht. Vgl. Frölich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae, Vindob. 1744; E. F. Wernsdorff, Prolusio de fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum, Lips. 1746; Frölich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata, Vindob. 1746; Gottl. Wernsdorff, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Vratisl. 1747; (Khell) Autoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta et Froelichiani anal. Syr. defensi adversus comm. hist. crit. G. Wernsdorffii, Viennae 1749.

§ 254.

Kommentare.

J. D. Michaelis, Deutsche Übersetzung des 1. B. d. Makk. mit Anmerkungen, Götting. 1778; Grimm im Exeget. Handb., III, 1853; Keil, Kommentar üb. d. Bücher der Makkab., 1875. Vgl. ausserdem Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff.; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, IV, S. 602 ff.; Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch, Leipz. 1867.

Das zweite Buch der Makkabäer.

§ 255.

Inhalt.

Das zweite Buch der Makkabäer besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil, I, 1—II, 18, gibt zwei Schreiben der palästinensischen Juden an die ägyptischen, wodurch die letzteren zur Feier der Tempelweihe eingeladen werden. Der erste Brief ist i. J. 123 geschrieben, der andre nicht genauer datiert. Der zweite Teil, II, 19—XV, enthält die eigentliche Geschichte der Makkabäer als Auszug aus einem vollständigeren Werke, welches ein gewisser Jason von Cyrene verfasst hatte; der Epitomator hat dazu jedoch Einleitung und Schluss gegeben, II, 19—32 und XV, 37—39. Die Erzählung beginnt unter Seleucus Philopator mit dem durch Heliodorus i. J. 176 versuchten Tempelraube. Ein griechisch gesinnter Jude namens Simon hatte aus Erbitterung über den Hohenpriester Onias III. den Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, auf die im Tempel angesammelten Schätze aufmerksam gemacht. Dieser berichtete an den König, worauf Seleucus den Heliodorus absandte, um die Reichtümer nach Syrien zu holen. Als jedoch die Trabanten in die Schatzkammer dringen, erscheint ihnen ein Engel, hoch zu Ross, mit zwei jungen Gesellen. Heliodorus wird zu Boden geschlagen und ohnmächtig aus dem Tempel getragen; auf des Hohenpriesters Gebet kommt er wieder zur Besinnung und erfährt von den Engeln, dass die Schläge, die er empfangen, ein Strafgericht Gottes gewesen seien; cap. III. Dann folgt die eigentliche Geschichte der Makkabäer, parallel der Darstellung des ersten Buches, doch nur bis zum Tode des syrischen Feldherrn Nicanor, 161, reichend.

§ 256.

Die Originalsprache.

Das Werk des Jason ist uns nicht näher bekannt, muss aber längere Zeit nach den Begebenheiten abgefasst sein. Der Epi-

tomator schrieb schwülstig mit allerlei Ausschmückungen und moralischen Einschaltungen, ganz nach Art der Alexandriner, und daher steht das Buch dem ersten an Glaubwürdigkeit nach. Auch die Briefe im Anfang sind nicht authentisch, können auch nicht vom Schreiber des Auszuges sein, da sie Fehler enthalten, die er sich nicht hätte zu Schulden kommen lassen; I, 7, 10 cf. XI, 21, 33, 38; XIII, 1, und da er wohl schwerlich mit sich selbst in Widerspruch getreten wäre, I, 13 cf. IX. Das erste Buch muss dem Verfasser unbekannt gewesen sein. Entstanden ist das zweite Buch wahrscheinlich am Ende des 1. Jahrh. v. Chr. oder im 1. Jahrh. n. Chr., dann aber jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems.

§ 257.

Kommentare.

Pet. Redani Comm. in ll. Maccab., 1651, 2 voll. fol.; J. G. Hasse, Das and. Buch d. Macc. neu übers. m. Anmerkk. u. Unterss., Jen. 1786; Grimm im Exeget. Handbch., IV, 1857; ferner H. Eberh. G. Paulus, Üb. d. 2. Buch d. Makk. in Eichhorns Allg. Biblioth. d. bibl. Litt., I, 233 ff.; Bertheau, De secundo libro Maccabaeorum, Gott. 1829; Schlünkes, Epistolae quae secundo Macc. libro I, 1—9 legitur explicatio, Colon. 1844; Eiusdem Difficiliorum locorum epistolae quae II. Macc. I, 10—II, 18 legitur explicatio, Colon. 1847; Patrizi, De consensu utriusque libri Machab., Romae 1856; Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten des zweiten Makkabäerbuches, Klagenfurt 1868; Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael, II (1854), S. 443 ff.

Das dritte Buch der Makkabäer.

§ 258.

Inhalt.

Das dritte Buch der Makkabäer erzählt eine Märtyrerlegende. Als Ptolemäus IV. Philopator i. J. 217 die Syrer bei Raphia besiegt hatte und über Jerusalem zurückkehrte, wollte er nicht bloss den Tempel, sondern selbst das Allerheiligste sehen, doch auf das Gebet des Hohenpriesters fiel er gelähmt zu Boden. Dafür beschloss er sich zu rächen. Nach Ägypten heimgekehrt, nimmt er den Juden ausser denjenigen, die sich in die Bacchusmysterien einweihen lassen, die Freiheit und alle Privilegien, ja, er lässt die Verhassten sogar nach Alexandrien treiben, wo sie im Circus von Elefanten zermalmt werden sollen. Gott jedoch tritt dazwischen. Am ersten Tag verschläft der König die Exekution, am zweiten vergisst er sie, und als sie nun doch endlich vonstatten gehen soll, fahren auf das Gebet des Priesters Eleasar zwei Engel in furchtbarer Gestalt zwischen die Elefanten und die Juden, allen sichtbar, nur nicht den mit dem Tode Bedrohten. Die Elefanten kehren um und zertreten ihre Führer. Da lässt der König die Juden befreien, festlich speisen und befiehlt, dass niemand ihnen ein Leid anthue; auch ordnet er ein Fest an zum Andenken an diese Begebenheit. Die Juden erhalten auf ihren Wunsch die Erlaubnis, die abtrünnigen Glieder ihres Volkes zu züchtigen und erwürgen an einem Tage in Alexandrien über 300 Mann.

§ 259.

Charakter des Buches.

Das Ganze ist, wie schon die Wundergeschichten beweisen, eine unhistorische Legende. Dass Ptolemäus die Juden gezüchtigt habe, weil sie sich an Antiochus angeschlossen hatten, sagt

freilich auch Josephus i. d. Archäol. XII, 1, 1; auch scheint in Ägypten eine Geschichte vorgefallen zu sein, welche die Veranlassung zu unserer Legende gegeben haben mag; denn Rufinus erwähnt in den Supplem. ad Joseph. c. Ap. II, 5 ein Factum ähnlicher Art unter Ptolemäus Physcon, lässt aber die Engelerscheinung fort; vielmehr ist es die Geliebte des Königs, welche diesen umstimmt. Er sagt: (Ptolemaeus cognomine Physcon, mortuo suo fratre Ptolemaeo Philometore, egressus est de Cyrene eo animo, ut Cleopatram e regno eiiceret) et filios regis, ut ipse regnum iniuste sibimet applicaret: propter haec ergo Onias adversus eum bellum pro Cleopatra suscepit, et fidem, quam habuit circa reges, nequaquam in necessitate deseruit. Testis autem Deus iustitiae eius manifestus apparuit. Nam Physcon Ptolemaeus, cum adversus exercitum quidem Oniae pugnare praesumeret, omnes vero Judaeos in civitate positos cum filiis et uxoribus capiens nudos atque vinctos elephantis subiecisset, ut ab eis conculcati deficerent, et ad hoc etiam bestias ipsas inebriasset, in contrarium, quae praeparaverat, evenere. Elephanti enim, relinquentes sibi appositos Judaeos, impetu facto super amicos eius, multus ex ipsis interemere. Et posthaec Ptolemaeus quidem adspectum terribilem contemplatus est, prohibentem se, ut illis noceret hominibus. Concubina vero sua carissima, quam alii quidem Ithacam, alii vero Irenem denominant, supplicante, ne tantam impietatem perágeret, ei concessit, et ex his, quae iam egerat, vel acturus erat, poenitentiam egit. Unde recte hanc diem Judaei Alexandriae constituti, eo quod aperte a Deo salutem promeruere, celebrare noscuntur. Auch hier wird also wie III Macc. VI, 35 f. ein Dankfest erwähnt, und es ist daher wohl kaum zweifelhaft, dass der abenteuerlich ausgeschmückten Geschichte irgend ein historischer Kern, etwa eine unter Ptolemäus VII. spielende Begebenheit, zugrunde liegt. — Die Darstellung des Buches ist schwülstig, voll rhetorischer Floskeln und verrät sich dadurch, wenn es nicht schon die Wahl des Schauplatzes thäte, als das Werk eines alexandrinischen Juden. Josephus kennt das dritte Makkabäerbuch nicht, erst Canon. Apostol. LXXXV, bei Mansi I, 47 und Patrr. Apost. ed. Cotel. I, 448 folgen auf Ἔσδρα δύο, Ἐσθὴρ ἕν, Ἰουδεὶθ ἕν auch Μαχαβαϊκῶν τρία. Cf. Pseudoathanas. Synops. s. script.: Σὺν ἐκείνοις (τοῖς ἀντιλεγομένοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης) καὶ ἠρίθημνται Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ.; Philostorg. ap. Phot.: Τὸ δὲ τρίτον ἀποδοκιμάζει,

τερατῶδες καλῶν, καὶ οὐδὲν ὅμοιον τῷ πρώτῳ διεξερχόμενον. Suicer Thes. eccles. II, 292. Hieronymus liess es aus, und daher fehlt es im katholischen Kanon wie auch bei Luther. Erklärt ist es von Grimm im Exeget. Handbch., IV, 1857.

Das Buch Judith.

§ 260.

Inhalt.

Auch dieses Buch erzählt eine abenteuerliche Legende. Nebukadnezar, der König der Assyrer zu Ninive, besiegte zuerst Arphaxad von Medien, cf. Genes. X, 22, der hier personificiert ist, und schickte dann gegen Persien, Westasien und Ägypten, da diese Länder ihm nicht hatten Heeresfolge leisten wollen, seinen obersten Feldherrn Holofernes, welcher nun mit gewaltiger Macht nach Cilicien zieht, über den Euphrat setzt, bis ans Meer kommt, Arabien berührt und in die Gefilde von Damask hinabsteigt. Alle Völker müssen sich ihm unterwerfen, ihre Kultusstätten werden zerstört; cap. I—III. Dann wendet er sich gegen die Juden, die erst kürzlich aus dem Exil zurückgekehrt waren und eben erst ihren Tempel geweiht hatten. Angesichts der drohenden Gefahr trifft der Hohepriester Jojakim die umfassendsten Verteidigungsmassregeln. Holofernes erfährt von Achior, dem Obersten aller Söhne Ammons, dass er die Juden nicht unterwerfen werde, so lange das Volk keine Schuld auf sich geladen habe, V, 20, verachtet das aber und belagert die starke Festung Betylua, in der alsbald gänzlicher Wassermangel herrscht. In der grössten Not entschliesst sich Judith, eine schöne Witwe, ihr Volk zu retten. Geschmückt geht sie ins feindliche Lager, weiss des Holofernes Vertrauen zu gewinnen, wird von ihm zum Schmause eingeladen und schlägt dem trunkenen Feldherrn, wie er an ihrer Seite niedergesunken

ist, das Haupt ab. Dies gibt sie ihrer Magd, und beide Frauen eilen dann, vorgeblich zum Gebet, nach Betylua zurück. Die Juden machen einen Ausfall, die Assyrer fliehen und lassen ihr Lager als Beute zurück. Judith wird als Gott geweihte, vom Volke hoch verehrte Witwe 105 Jahre alt.

§ 261.

Charakter des Buches.

Die Erzählung enthält so grobe Verstösse gegen Geschichte und Geographie, dass sie sich durch dieselben hinlänglich als unhistorisch kennzeichnet. Nebukadnezar ist König der Assyrer und residiert in Ninive; die Juden sind soeben aus der Gefangenschaft, in die er sie doch führte, zurückgekehrt und haben den Tempel geweiht, was ins makkabäische Zeitalter fällt. Der Zug des Holofernes berührt Länder in bunter Reihe, Länder, die oft aus Genes. X entlehnt sind. Das Ganze ist also Dichtung; aber was will dieselbe sagen?

Einige halten das Werk für eine Allegorie; besonders Grotius meint, Nebukadnezar sei wie im Buch Daniel eine allegorische Darstellung des Antiochus, Judith bedeute das jüdische Volk, und Betylua, Bethulja, „Haus des Gottes Jahveh", den Tempel. Nebukadnezar soll aber auch den Teufel, Assyrien des Teufels Ubermut und Holofernes seinen Büttel bezeichnen, cf. Prol. in libr. Jud.: . . . ea quae sunt in hoc libro esse αἰνιγματώδη. Scriptum librum, cum primum Antiochus Illustris in Judaeam venisset, templo per idolum polluto, in hoc, ut Judaei spe divinae liberationis confirmarentur. Nam יהודית esse Judaeam gentem nemo negaverit: Bethulia, בית־אל יה, est templum: gladius inde egrediens sunt preces sanctorum. Nabuchodonosor Hebraeis saepe diabolum significat et Assyria fastum, ut notatum et Hieronymo. Diaboli instrumentum Antiochus, qui hic tecto nomine Holofernes (i. e. הלפר נחש, lictor serpentis) Judaeam formosam quidem (nam propterea apud Danielem צבי dicitur), sed viduam, i. e. ob omni auxilio desertam subigere volebat. Sperabant pii fore ut is Deo poenas daret, quemadmodum dedit. Joachim, ut in Graeco, aut ut in Latino est, Eliakim, qui hic dicitur fuisse summus sacerdos, Deum surrecturum significat. Aber die Punkte treffen nicht zu und haben keine Einheit; vor allem wird der Name Holofernes

bei Appian in Syriacis c. 47, Polyb. legat. 126 erwähnt. Daher haben wir es hier nicht mit einer Allegorie, sondern mit einer Legende zu thun, welche didaktische Zwecke verfolgt; cf. Buddei Hist. eccl. V. T., II, p. 618: . . . consultissimum fuerit iis accedere, qui cum b. Luthero nostro res in libro Judithae memoratas non historiam esse existimant, sed drama aliquod seu ποίημα sacrum, a pio quodam homine effictum, qui docere hac ratione voluerit, quomodo Deus fideles suos Israelitas subinde adiuvare soleat. Vgl. Jo. Chr. Artopoei melet. hist., quod narratio de Juditha et Holoferne non historia sit, sed epopoeia, Argent. 1694. Der Verfasser benutzte Gestalten der älteren Geschichte, ohne genauere historische Kenntnis zu besitzen, meinte aber offenbar mit den genannten Personen spätere heidnische Mächte, sicherlich die Römer. Entweder bezieht man daher das Buch auf den römisch-jüdischen Krieg unter Vespasian und Titus, 67—70, oder auf Trajans harte Massregeln gegen die Juden, 117 u. 118, oder endlich auf den letzten römisch-jüdischen Krieg unter Hadrian, 131—135. Die erste Beziehung wird dadurch als die richtige bestätigt, dass die Schrift am Ende des 1. Jahrh. entstanden sein muss; denn sie wird bereits bei Clemens Romanus ep. I ad Cor. c. 55 erwähnt. Eine verhüllte Darstellung der Züge Trajans gegen die Parther und Juden wollte Volkmar 1857 in unserer Geschichte finden; als nämlich Trajan gegen die Parther kämpfte, fanden auch syrische Aufstände statt, und der Kaiser sandte damals seinen Feldherrn Lucius Quietus nach Palästina. Einzelne Punkte lassen sich freilich passend vergleichen; aber das Ganze ist doch viel zu künstlich und daher bereits von A. Hilgenfeld 1858 mit Recht zurückgewiesen. Der letzte jüdisch-römische Krieg fällt der Zeit nach zu spät, da Judith bereits früher ausdrücklich erwähnt wird. Danach ist wahrscheinlich, dass unser Buch, welches Philo und Josephus noch nicht kennen, erst zwischen 68 und 70 n. Chr. entstanden ist, um die Patrioten zur Ausdauer zu ermuntern und ein Beispiel von frommem Patriotismus zu geben. Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld, 1861, Nöldeke u. a. setzen es in die makkabäische Zeit, wogegen das Stillschweigen des Josephus spricht, der doch mehr als einmal Gelegenheit gehabt hätte, eine solche Schrift, wäre sie damals bereits vorhanden und bekannt gewesen, heranzuziehen.

§ 262.

Originalsprache.

Zweifelhaft ist die Originalsgrache. Origenes ep. ad Afric. sagt, die Juden besitzen es nicht hebräisch, περὶ Τωβία ἡμᾶς ἔχρην ἐγνωκέναι, ὅτι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδίθ. Οὐδὲ γὰρ ἔχουσι αὐτὰ καὶ ἐν Ἀποκρύφοις ἑβραϊστὶ, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν, während Hieronymus auch ein chaldäisches Exemplar neben dem griechischen hat; denn er sagt in der Praefacio ad lib. Judith: Apud Hebraeos liber Judith inter Hagiographa (Apocrypha) legitur: cuius auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicantur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena (?) in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni: et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi. Aber dieses chaldäische Buch konnte auch gar wohl eine Version sein. Übersetzungsfehler lassen sich nicht aufzeigen; denn Ungenauigkeiten, besonders in Namen, kann man aus Unkenntnis des Verfassers und aus Sorglosigkeit der Abschreiber genügend erklären. Movers wollte in der Bonner Zeitschrift, Bd. XIII, ein aramäisches Original nachweisen, aber seine Gründe drehen sich eben um Namen und sind daher nicht stichhaltig. Der Text war schon zur Zeit des Hieronymus verderbt; daher zog dieser die chaldäische Übersetzung des Buches zu Hilfe, übertrug dasselbe mehr dem Sinne als dem Wortlaut nach und liess mancherlei aus. Aus diesem Verfahren erklärt sich die Verschiedenheit der Vulgata und des griechischen Textes. Von letzterem selbst existieren drei Recensionen, nämlich die gewöhnliche und ursprüngliche, die der codd. 19. 108, d. i. die Lucianische, cf. Theol. Litteraturzeitg. 1876, col. 605, und die des cod. 58, welcher die syrische und die alte lateinische Übersetzung folgen.

Kommentare lieferten Fritzsche im Exeget. Handbch. II, 1853; D. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde verteidigt

und erklärt, 1861. Vgl. ausserdem Movers, Ub. d. Ursprache d. deuterokanonischen Bb. d. alt. Test. in der Bonner Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol., XIII, S. 31 ff.; Schönhaupt, Études historiques et critiques sur le livre de Judith, Strassbg. 1839; Nickes, De libro Judithae, Vratisl. 1854; Journal of Sacred Literature and Biblical Record, Vol. III, 1856, p. 342 ff., XII, 1861, p. 421 ff.; Volkmar, Die Komposition des Buches Judith in den Theol. Jahrbb. 1857, S. 441 ff.; Hilgenfeld in d. Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 1858, S. 270 ff.; R. A. Lipsius, das. 1859, S. 39 ff.; Hitzig, das. 1860, S. 240 ff.; Volkmar, Handbch. d. Einleitg. in die Apokryphen, I. Tl., 1. Abt., Judith, 1860; Hilgenfeld in d. Ztschr. f. wissenschaftl. Theolog., 1861, S. 335 ff.; K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith, das. 1862, S. 103 ff.; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, Bd. IV, 3. Aufl. 1864. S. 618 ff.; Grätz, Gesch. d. Jud., Bd. IV, 2. Aufl. 1865, Note 14, S. 439 ff.; R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage, in der Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 1867, S. 337 ff.

Das Buch Tobia.

§ 263.

Inhalt.

Das Buch Tobia bildet den Übergang von den historisch-didaktischen Schriften zur freien Dichtung. Es ist eine Art religiösen Romanes und führt den Titel nach der Hauptperson desselben, nach Tobia, griech. Τωβίτ.

Tobia war ein frommer Israelit aus dem Stamme Naphthali und lebte vor der Zerstörung des Reiches Ephraim i. J. 722. Bei der Auflösung des Reiches durch Salmanassar wurde er nach Ninive geführt, hielt sich hier aber rein vom Götzen- und Stier-

dienst, wallfahrtete regelmässig nach Jerusalem, fand Gnade vor dem Könige und erwarb sich ein Vermögen, so dass er zehn Talente in Rages deponieren konnte. Unter Sanherib aber hatten die jüdischen Exulanten viel zu leiden, zumal nachdem die palästinensische Expedition unglücklich für die Assyrer abgelaufen war. Viele Juden wurden hingerichtet, Tobia verlor sein Amt und übte jetzt gegen seine hingemordeten Landsleute das letzte Liebeswerk aus, indem er sie beerdigte, obgleich dies von Sanherib verboten war. Tobia selbst musste deshalb fliehen und kehrte erst wieder heim, nachdem der König von seinen Söhnen erschlagen war. Da traf ihn, als er die Nacht im Freien zubrachte, weil er durch die Leichen, die er wiederum bestattet hatte, verunreinigt war, grosses Leid. Seine Augen wurden durch heissen Schwalbenkot verletzt, und er erblindete. Doch der Spott seines Weibes erst trieb den Dulder zur Verzweiflung, I, 1—III, 6; cf. Hiob. An demselben Tage widerfuhr auch seiner Verwandten in Ekbatana, der Sara, schweres Herzeleid. Sieben Verlobte waren ihr durch den Ehedämon, den Asmodi, erwürgt, die Mägde aber klagten sie selbst deswegen an, so dass sie sich den Tod wünschte. Die Gebete der Unschuldigen brachte jedoch Raphael vor Gott, und dieser sandte seinen Engel aus, damit er den alten Tobia heilte und die Sara mit dem jungen Sohn desselben vermählte; III, 7—25. In der Erwartung seines nahen Todes sendet nun Tobia seinen Sohn nach Rages, um das dort niedergelegte Geld zu holen. Raphael bietet sich in Menschengestalt ihm zum Begleiter an, und beide unternehmen die Reise nach Medien. Tobia badet unterwegs im Tigris, wird fast von einem Fisch verschlungen, durch den Engel jedoch gerettet, der Fisch erlegt und Herz, Galle und Leber davon mitgenommen. Durch das Räuchern mit dem Herzen und der Leber verscheucht Tobia den Asmodi und vollzieht seine Heirat mit der Sara, zumal da er nach dem Gesetz der Leviratsehe dazu verpflichtet war; der Ehedämon aber flieht in die ägyptische Wüste und wird hier gefesselt. Nachdem dann auch das Geld eingezogen ist, kehren alle nach Ninive zurück. Der junge Tobia heilt seinen Vater mit der Galle des Fisches, man dankt dem Raphael und will ihn reich belohnen, da gibt er sich als Engel zu erkennen und verschwindet; cap. XII. Tobia stimmt einen Lobgesang an, worin messianische Zeiten geweissagt werden, cap. XIII, seinem Sohn aber erteilt er den Rat,

Ninive bald zu verlassen, da die Stadt nach der Verkündigung des Propheten Jona zerstört werden soll. Nach dem Tode seiner Eltern begibt sich daher Tobia nach Ekbatana zu seinem Schwiegervater Raguel. Er ward 127 Jahr alt und hörte noch, ehe er starb, vom Untergange Ninives, — kein Fehler der Chronologie.

§ 264.

Charakter des Buches.

Die geschickte Benutzung alttestamentlicher Notizen veranlasste es, dass sogar einsichtsvolle Gelehrte der Neuzeit, selbst Ilgen, den Inhalt des Buches für Geschichte hielten. Man beruft sich auf die genauen Angaben und nimmt an, dass unser Buch etwa vom jungen Tobia verfasst sei. Aber solche Gründe sind nicht entscheidend; denn da müsste jeder Schriftsteller, der historische Notizen gut benutzt, wirkliche Geschichte schreiben. Die Erzählung erweist sich als eine ziemlich späte Darstellung, denn sie trägt mehrfach Spuren späterer Anschauung, kann daher nicht von Tobia herrühren, sondern ist das Produkt eines jüdischen Autors des christlichen Zeitalters. Wir finden sieben Engel, welche die Gebete vor Gott bringen, eine streng doketistische Ansicht verrät XII, 19; die Dämonenlehre tritt uns im Asmodi entgegen, in dem Ehedämon, der aus Eifersucht die menschlichen Nebenbuhler erwürgt, eine ursprünglich persische Vorstellung. Die Dämonen wohnen in der Wüste wie nach der Anschauung der neutestamentlichen Schriftsteller, sie werden wie nach den Vorschriften des Zendavesta durch Räucherung vertrieben, und ebenso ist die Moral: „Gebet, Fasten, Almosen und Gerechtigkeit sind Haupttugenden“ die spätere jüdische. Dazu kommt, dass die messianischen Züge cap. XIII u. XIV nur sehr allgemein gehalten sind.

§ 265.

Zeitalter.

Das Zeitalter des Buches lässt sich nur ungefähr bestimm Von alttestamentlichen Elementen ist das jüngste, welches berück sichtigt wird, das Buch Jona; der Verfasser legt es, während es

doch erst um die Mitte des 3. Jahrh. entstanden sein wird, dem alten Propheten Jona bei, verstand es also schon nicht mehr. Josephus und Philo kennen das Buch Tobia nicht; erst Hieronymus nennt es unter den Apokryphen, und Augustinus veranlasste, dass es in den christlichen Kanon kam. Daher ist es wohl in christlicher Zeit entstanden, etwa im 1. bis 3. Jahrh., vielleicht veranlasst durch die eigentümlich griechische Novellenlitteratur, aber doch von religiösem Geiste durchweht.

§ 266.

Texte des Buches.

Es gibt verschiedene Texte des Buches, und zwar zunächst drei griechische Recensionen, die gewöhnliche, welche als die älteste die Quelle aller anderen wurde und auch der syrischen Übersetzung bis VII, 9 zugrunde liegt, ferner die im codex Sinaiticus erhaltene, an welche sich zum Teil wenigstens die altlateinische, d. i. vorhieronymianische Version anlehnt, und endlich die in den codd. 44, 106, 107 überlieferte, nach welcher der Syrer von VII, 10 an seinen Text gestaltete. Dazu kommt der lateinische Text der Vulgata, für welchen Hieronymus eine chaldäische Bearbeitung benutzte; denn zur Annahme einer hebräischen Urschrift fehlen uns zwingende und entscheidende Gründe; cf. Hieron. praef. in Tob.: . . . exigitis . . . ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stylum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divin. Scripturarum secantes his, quae Hagiographa (Apocrypha) memorant, manciparunt. An die Vulgata schliesst sich Luther. Mittelalterliche hebräische Bearbeitungen des Buches wurden schon im Reformationszeitalter ediert, die eine 1517 in Konstantinopel, dann von Paul. Fagius, Ben Sirae sententiae morales. Tobias Hebraice, Isnae 1542, die andere von Seb. Münster, Opus grammaticum ex variis Elianis libris concinnatum; acc. liber Tob. hebr., Basil. 1542. Die Abweichungen des griechischen und lateinischen Textes bestehen teils in Namen, teils in Auslassungen und Erweiterungen, und daher müssen wir verschiedene Bearbeitungen dieses apokryphischen Buches als frühzeitig im Umlauf befindlich voraussetzen, wie ja auch andere Apokryphen bei sorgloserer Überlieferung des Textes ein ähnliches Schicksal erfah-

ren haben. Hinsichtlich all dieser Texte vgl. ausser Ilgen und Fritzsche auch de Wette in der Einleitg., 1845, § 310 a und b, S. 455 ff.

Bearbeitet ist das Buch Tobia von Fritzsche im Exeget. Handbch. II, 1853; vgl. ferner K. D. Ilgen, Die Geschichte Tobias nach drei verschiedenen Originalen, dem griech., dem latein. des Hieron. und einem syr., übers. u. mit Anmerkk. exeget. und krit. Inhalts, Jena 1800; Reusch, Das Buch Tobias, 1857; Sengelmann, Das Bch. Tob., 1857; Eichhorn in der Allg. Biblioth. d. bibl. Litt., II, 410 ff.; Reusch, Der Dämon Asmodäus im Bch. Tob., in der Theol. Quartalschr., 1856, S. 422 ff., Dess. Recension Sengelmanns, das., 1858, S. 318 ff.; Journal of Sacred Literature and Biblical Record, IV, 1857, S. 59 ff., VI, 1858, S. 373 ff.; Hitzig in der Ztschr. f. wissensch. Theol., 1860, S. 250 ff.; Hilgenfeld, das., 1862, Bd. V, S. 181 ff.; Wilibald Grimm, das., 1881, Bd. XXIV, S. 46 ff.; H. Preiss, das., Bd. XXVIII, S. 24 ff.; Kohut, Etwas üb. die Moral u. Abfassungszeit d. Bch. Tobias in Geigers Jüd. Ztschr. f. Wissensch. u. Leben, X, 1872, S. 49 ff.; Gutberlet, Das Bch. Tob., 1877, und dazu Schürer in der Theol. Litteraturztg. 1878, Nr. 10.

Der apokryphische Esra, s. § 136; Stücke in Esther, s. § 144; Zusätze zu Daniel, s. § 199.

Didaktische Schriften.

Jesus Sirach.

§ 267.

Der Verfasser.

In der Unterschrift des Buches, L, 29 (27), wird Jesus, Sohn Sirachs, aus Jerusalem als Verfasser genannt: Παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐχάραξα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ Ἰησοῦς, υἱὸς Σειρὰχ, Ἱεροσολυμίτης, ὃς ἀνώμβρησε σοφίαν ἀπὸ καρδίας αὐτοῦ. Ausserdem wird im Prolog bemerkt, der griechische Text sei Übersetzung, verfasst vom Enkel des Schriftstellers, der im 38. Jahre des Ptolemäus Euergetes nach Ägypten gekommen sei, ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Das ist das einzig Sichere, was wir über den Autor wissen. Neuere versuchten es, die Lücken durch Mutmassungen zu ergänzen. Hugo Grotius hält den Verfasser für einen Arzt wegen XXXVIII, 1—15 und wegen der naturhistorischen Kenntnisse, die er an den Tag legt, andere meinen, er sei selbst Priester gewesen, da er vom Stande desselben mit Begeisterung spricht, ein rechtgläubiger Jude aus Jerusalem, ein Schriftgelehrter ohne Skepsis, wieder andere haben beide Annahmen kombiniert. — Da man nach einer auch sonst erwähnten historischen Person des Namens Jesus suchte, um diese dann als Verfasser hinstellen zu können, verfielen einige auf Jason (Josua), den Bruder des Onias, welcher 174 das Hohepriestertum von Antiochus IV. Epiphanes erkaufte; aber dieser, das Haupt der gräcisierenden Partei, war kein treuer Anhänger der väterlichen Religion, neigte sich zu den Abtrünnigen und wird uns daher II. Macc. IV in wenig günstigem Lichte geschildert, cf. Joseph. Archäol. XII, 5. Wir kennen eben den Verfasser nicht näher.

Wann aber lebte er? — Zwei Merkmale bestimmen das Zeitalter. Dem Hohenpriester Simon wird cap. L als einem der grössten Männer des Volkes eine Lobrede gehalten, so lebendig, wie man sie etwa von einem Zeitgenossen erwartet, und der Enkel des Siraciden kam im 38. Jahr des Königs Ptolemäus Euergetes nach Ägypten. Aber nun gab es zwei Hohepriester namens Simon und zwei Ptolemäer mit dem Beinamen Euergetes; Ptolemäus III. Euergetes regierte 247—221, also nur etwa 26 Jahre, und kann schon aus diesem Grunde nicht gemeint sein, Ptolemäus VII. Euergetes II., genannt Physcon, herrschte von 169 bis 145 mit seinem Bruder Ptolemäus VI. Philometor gemeinsam, dann noch 29 Jahre allein, nämlich von 145 bis 117, zusammen also 53 Jahre, und das 38. Jahr desselben ist 131. v. Chr. Da nun der Grossvater ungefähr 50 Jahre älter zu sein pflegt als der Enkel, so setzt man Jesus selbst um die Zeit 180 an. In diesem Falle ist mit Simon nicht der Hohepriester Simon I., der Gerechte, gemeint, der unter Ptolemäus Lagi lebte und 293 (291) starb, sondern Simon II., ein Zeitgenosse des Ptolemäus Philopator, 221—205, des Bedrückers der Juden, ein Mann, der wohl Gelegenheit hatte, sich seines Volkes anzunehmen, cf. L, 4; er starb i. J. 199. Jesus schrieb also um 180 und verherrlicht den 199 dahingeschiedenen Simon II. Damals konnte auch der Hass gegen die Samaritaner und Edomiter neue Nahrung gewinnen, cf. L, 27 f., die sich während der syrischen Religionsverfolgung von der Gemeinschaft mit den Israeliten losgesagt hatten, cf. Joseph. Archäol. XII, 5. Eichhorn namentlich verteidigt diese Ansicht, andere dagegen, wie Joh. Jahn, II, 931, Hug in der Freib. Ztschr. VII, verstehen unter Simon den Hohenpriester Simon den Gerechten und fassen das 38. Jahr als 38. Lebensjahr des Übersetzers, und freilich scheint die begeisterte Schilderung auf Simon II. nicht recht zu passen; dann wäre das Buch also etwa zwischen 290 und 280 geschrieben und der Übersetzer unter Ptolemäus Euergetes I. nach Ägypten gekommen. Dagegen entscheidet jedoch, dass die Angabe des 38. Lebensjahres eine ganz müssige Bestimmung wäre, die sich sonst bei Schriftstellern nicht findet, und dass der Übersetzer schon den grössten Teil der Septuaginta als vorhanden voraussetzt; denn er sagt im Prolog: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα, καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ

τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα, und das passt nur zum Jahre 131, nicht auf die Zeit Euergetes' I.

§ 268.

Name des Buches.

Das Buch heisst im Griechischen Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ. Die Kirchenväter nennen es Πανάρετος, sc. βίβλος, cf. Hieronym. praef. in vers. lib. Salom.: Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui iuncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret. Die lateinischen Schriftsteller nennen es Ecclesiasticus, sc. Kirchenbuch, weil oft in der Kirche vorgelesen, und stellen damit die libri ecclesiastici in Gegensatz zu den libris canonicis. Dass das Buch als Sittenkatechismus gebraucht wurde, folgt aus Athanasius' Epistola festalis; überhaupt kam es früh in Umlauf; denn wenn auch Sir. V, 11 nicht schon in Jac. ep. I, 19 vorausgesetzt sein sollte, so bezieht sich doch wohl Epist. Barnab. c. 19: μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν, auf Sir. IV, 31; cf. Clem. ep. I ad Cor., Ignat. ep. ad Heron. Der hebräische Titel war offenbar מְשָׁלִים nach Analogie der Salomonischen Sprichwörter. Hieronymus will das hebräische Original noch gesehen haben, kann aber auch eine spätere Bearbeitung damit verwechseln, cf. Jos. Scalig. epist. p. 592; Bretschneider, Prolegg. p. 32 sq.; Stäudlin, Gesch. d. Sittenl. Jes., I, 385. Dass jedoch das Werk ursprünglich hebräisch abgefasst gewesen sei, sagt nicht bloss der Prolog, sondern beweist auch der griechische Text, die stark hebraisierende Sprache, hebräische Wortspiele und mancherlei Missverständnisse, die an das Original erinnern. Sirach VI, 23 z. B.: σοφία κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστὶ, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶ φανερά, enthält nach Drusius, Eichhorn u. a. eine Anspielung auf das arabische عَلِيمٌ, sapiens, oder auf das aramäische אוּכָּם, niger, obscurus. Sicherer ist eine solche vorhanden in der Stelle XLIII, 8: Μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς (σελήνης) ἐστίν,

ירח von יָרֵחַ. Ob XXI, 15: ἔστι πανουργία πληθύνουσα πικρίαν, מָרָה, Bitterkeit, ein Übersetzungsfehler für מֶרָה, rebellio, sei, ist ungewiss, gewiss aber ist folgender: XXIV, 34—37: Ὁ πιμπλῶν ὡς Φεισὼν σοφίαν, καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἐμέραις νέων. Ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν, καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμοῦ. — Ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν, ὡς Γηὼν ἐν ἡμέραις τρυγητοῦ, ist wie Amos VIII, 8 כָּאוֹר für כַּיְאֹר verstanden; cf. auch XXIII, 18: ἀνάμεσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρεύεις, wo כִּי durch γὰρ statt durch ἐὰν wiedergegeben ist; XXV, 21, wo κεφαλὴ statt φάρμακον, beides gleich רֹאשׁ, gebraucht ist, und XXVII, 20: τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ für τὴν θήραν αὐτοῦ, צרו für צידו. Der Enkel des Verfassers wanderte aus Palästina nach Ägypten aus und übersetzte das Buch für seine ägyptischen Glaubensgenossen. Die Kirchenväter vermuteten, er habe nach hebräischer Sitte ebenso wie sein Grossvater geheissen.

§ 269.

Inhalt.

Das Spruchbuch Jesus', des Sohnes Sirachs, ist ein Seitenstück zu den Salomonischen Sprüchen und teils aus eigener Erfahrung, teils aus schon bestehenden Sammlungen geflossen. Die einzelnen Sentenzen sind nicht wie die Salomonischen durch die lebendige Tradition des Volkes gebildet, sondern durch Gelehrte verarbeitet, und daher herrscht in ihnen mehr Ordnung, mehr Zusammenhang durch die Gleichartigkeit, damit aber auch eine grössere Bestimmtheit. Sie erstrecken sich über das ganze Gebiet des menschlichen Lebens, behandeln alle Tugenden und die ihnen entsprechenden Laster, berücksichtigen die Verschiedenheit des Alters, des Geschlechtes und Berufes und geben Klugheitsregeln auch für den geselligen Verkehr und das politische Verhalten.

Die Einleitung spricht vom Wert der Weisheit und von den Mitteln, sie zu erwerben; dann folgt der Kern der Sentenzen selbst, cap. I—XLIII, darauf mit besonderer Überschrift eine Lobpreisung der berühmten Vorfahren der Nation von den Urvätern bis auf den Hohenpriester Simon, cap. XLIV—L; die einzelnen Namen sind teils chronologisch geordnet, teils nach der Reihenfolge im hebräischen Kanon bestimmt, und daher sind z. B. die zwölf kleinen Propheten später genannt als Ezechiel. Daniel, der

zwischen 164 und 160 schrieb, fehlt noch. Wir finden hier eine weitere Ausführung der Wunder, besonders aber die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Elia, ähnlich der Hoffnung der Apostel, dass der Herr demnächst wiederkommen werde. Der Verfasser kennt keine Unsterblichkeit, nur eine diesseitige Vergeltung; als er schrieb, war das Volk zwar unselbständig, dennoch weiss er nichts von einem persönlichen Messias, nichts von einem messianischen Reich; er erwartet nur, dass Israel bald vom Joch der Heiden befreit werden, und dass vorher Elia kommen soll. — Den Schluss des Buches bildet in cap. LI ein Dankgebet, aber dieses rührt nicht von Jesus Sirach, sondern von einem späteren Ergänzer her.

Nach dem ihr eigentümlichen Geiste hat die Spruchsammlung Verwandtschaft mit der Salomonischen, aber sie trägt doch das Gepräge der späteren Schulbildung durch dogmatische Anschauungen. Zwar wird noch die Weisheit auf Gottesfurcht begründet und dies Prinzip an die Spitze gestellt, zwar herrscht eine ähnliche Vergeltungslehre, aber die späteren Vorstellungen von einer heiligen Schrift sind da, von einem positiven Gesetz des Mose als des grössten Propheten und von den späteren Propheten als Quellen der Weisheit; besonders werden auch die Gesichte und Wunder der Propheten gepriesen. Eigentümlich ist der Versuch, das Böse in der Welt zu erklären; alle Übel sind entweder Strafe oder Prüfung und Läuterung, II, 4, 5. Der Verfasser kennt auch den Satan, räumt ihm jedoch keinen Einfluss auf die sittliche Richtung ein, XXI, 29. Er hofft Ausbreitung der wahren Religion, Wiederkehr des prophetischen Geistes, die Herrschaft des Davidischen Hauses, XXXVI, 1 ff. cf. XLVIII, 10, aber, wie gesagt, ohne messianischen Hintergrund, und besass umfassende Kenntnis nicht bloss der Nationallitteratur, sondern auch des praktischen Lebens.

Der griechische Text ist nicht authentisch auf uns gekommen, weil spätere Leser Gnomen aus dem alten und neuen Testament an den Rand der Handschriften setzten, die dann von Abschreibern in den Zusammenhang aufgenommen wurden; die Ausscheidung dieser Zusätze ist aber sehr schwierig und sicher nur dann, wenn offenbar späteren Ansichten darin Ausdruck geliehen wird.

§ 270.

Das Original.

Das hebräische Original ging wahrscheinlich verloren, seit die Übersetzung vorhanden war, oder erhielt sich doch nur stückweise. Der Talmud erwähnt Sittensprüche unter dem Namen des Ben-Sira, בן סירא, cf. Sanhedr. Gem. XI, 42, ed. Cocc. R. Raf Joseph., die teilweis mit unserem Buche zusammenfallen, und zwar haben sich zwei solcher Sammlungen, alphabetisch angeordnet, erhalten, lateinisch herausgegeben von Paul Fagius, Isn. 1542; hebräisch-chaldäisch und lateinisch unter dem Titel: Proverbia Ben-Sirae auctoris antiquiss., qui creditur fuisse nepos Jeremiae proph., op. Joa. Drusii in lat. linguam conversa scholiisque etc. illustrata; accesserunt adagiorum Hebr. decuriae aliquot etc., Franequ. 1597. Immerhin stimmen sie doch nur wenig mit unserem Buche überein, rühren aus späterer Zeit her und tragen den Namen des Siraciden, weil dieser als berühmter Spruchdichter bekannt war.

Von Kommentaren sind zu erwähnen: Corn. Jansenii comm. in Eccles., Louan. 1569; Corn. a Lapide comm. in Eccles., Antverp. 1633; Sententiae Jesu Sir. Graec. textum ad fidem codd. et verss. emend. et illustr. J. W. Linde, Gedani 1795; C. G. Bretschneider, Liber Jesu Siracidae graece perpetua annotatione illustratus, Regensbg. 1806; Fritzsche im Exeg. Handbch., V, 1859. Vgl. ausserdem: Gfrörer, Philo, Bd. II, 1831, S. 18 ff.; Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphil., Bd. II, 1834, S. 126 ff.; Winer, De utriusque Siracidae aetate, Erlang. 1832; Zunz, Die gottesdienstl. Vortrr. d. Jud., 1832, S. 100 ff.; Ewald in d. Jahrbb. d. bibl. Wissensch., III, 1851, S. 125 ff.; Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, 1851, S. 266 ff.; Geiger in d. Ztschr. d. DMG., XII, 1858, S. 536 ff.; Ewald, Gesch. d. Volk. Isr., IV, S. 340 ff.; Horowitz, Das Buch Jesus Sirach, Bresl. 1865; Grätz in d. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent., 1872, S. 49 ff., 97 ff.; Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Bch. Jes. Sir., Königsbg. 1874.

Das Buch der Weisheit.

§ 271.

Titel und Inhalt.

Der Titel des Buches lautet Σοφία Σαλομῶντος, weil Salomo als Repäsentant der Weisheit redend eingeführt ist, aber erst IX, 7, 8 wird der König ausdrücklich erwähnt: σύ με προείλω βασιλέα λαοῦ σου καὶ δικαστὴν υἱῶν σου καὶ θυγατέρων· εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου κτλ. Auch ist die Fiktion nicht konsequent durchgeführt.

Das Werk zerfällt in drei Abschnitte:

1. Cap. I—VI. Im Anfange werden die Herrscher der Erde aufgefordert, den Ruf der Weisheit zu vernehmen. Sie allein ist das Mittel zum Glück und zur Unsterblichkeit. Gott hat alles zum Sein geschaffen, und durch Weisheit und Gerechtigkeit wird der Mensch unsterblich. Die Thoren und Gottlosen sind vergänglich; das Vergängliche ist aber durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen. Wer sich ihm ergibt, fällt dem Nichts anheim, aber die Gerechten erheben sich durch Läuterung zu ewigem Leben. Sie haben zwar hienieden auf Erden schon Vorzüge vor den Lasterhaften, aber mehr noch nach dem Tode, und darum eben werden gerade die Mächtigen der Erde aufgefordert, die Lehre der Weisheit zu beherzigen. Dieser Abschnitt ist parallel mit der Einleitung zu den Sprichwörtern und zum Koheleth.

2. Cap. VII—IX. Salomo zeigt an seinem eigenen Beispiel, dass auch der glücklichste Mensch der Weisheit nicht entbehren dürfe. Er habe durch sie untrügliche Kenntnisse erlangt vom Weltgebäude, von der Zeiten Mitte und Ende, von der Natur der Tiere und Pflanzen, vom Wesen der Geister und Gedanken der Menschen. Das bildet den Übergang zur beredten Schilderung der Weisheit. In ihr ist ein vernünftiger, freier, alles durchdringender Geist; die Weisheit hat selbst wieder Eigenschaften, ist

also persönlich. Sie ist Abglanz, μονογενής, ἀπαύγασμα, εἰκών, εἴσοπτρον, Spiegel des ewigen Lichtes, durchdringt alles, wenn gleich selbst unvermischt. Sie geht in verschiedenen Zeitaltern in heilige Seelen, macht sie zu Freunden Gottes und führt den Menschen zu allen Tugenden, σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρίαν, VIII, 7, die vier Kardinaltugenden. Salomo selbst hat eine gute Seele erhalten, darum kommt sie auch — und das ist Platonisch — in seinen Leib: παῖς δὲ ἤμην εὐφυής, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Zuletzt folgt ein Gebet um die Weisheit.

3. Cap. X—XIX. Der Verfasser beweist uns aus der biblischen Geschichte, dass die Weisheit von je her alles Gute gewirkt und die frommen Vorfahren geleitet habe; aus der Verachtung der Weisheit dagegen sei von Kain her alles Unglück entsprungen. So stellt er denn auch das Schicksal des Volkes Gottes dem der Götzendiener gegenüber, cap. XIII u. XIV. Die Verehrer des wahren Gottes werden bewahrt vor solcher Schmach. Denselben Gedanken führt er dann durch in einem Vergleich zwischen dem Geschick der Israeliten und Ägypter, wobei die Wunder des Pentateuchs, besonders beim Auszug aus Ägypten, wesentlich erhöht werden, cap. XVI—XIX.

§ 272.

Einheit des Buches.

Eichhorn, Bertholdt, Bretschneider u. a. leugnen die Einheit des Buches und leiten den zweiten Teil von einem anderen Verfasser her; diesen zweiten Teil selbst beginnen sie bald mit dem X., bald mit dem XII. oder XIII. cap. Die Einkleidung und der Vortrag ist im letzten Abschnitt des Buches allerdings verschieden, Salomo erscheint hier nicht mehr wie im ersten Teil als der Redende, aber die Fiktion ist überhaupt nicht streng durchgeführt. Sonst wird der Weisheit die Abgötterei, im zweiten Teil aber der Atheismus entgegengesetzt; doch auch der Götzendienst musste dem Monotheisten als atheistisch erscheinen. Ferner soll sich im zweiten Abschnitt jüdischer Partikularismus zeigen, aber dieser spricht auch aus cap. X. Endlich, sagt man, könne Salomo nicht wohl als Götzendiener gegen den Götzendienst auftreten, aber die Darstellung ist ja Einkleidung. Es bleibt nur die Verschiedenheit

des Stils übrig, der im zweiten Teil schwülstig und weitschichtig ist, während im ersten grössere Klarheit und Abrundung herrscht. Aber diese Differenz führt durchaus nicht mit Notwendigkeit auf zwei Verfasser, sondern lässt sich aus der eigentümlichen alexandrinischen Behandlung der Geschichte erklären, welche deklamatorisch ist und gern Gebete und Reden einschaltet. Schwierig ist es besonders, überhaupt einen zweiten Teil abzusondern; denn cap. X schliesst sich eng an das IX., das XI. eng an das X. und cap. XII an XI an. Am leichtesten liesse sich mit cap. XIII ein neuer Abschnitt beginnen, aber dies Kapitel ist schon XII, 24 ff. vorbereitet. Wir halten also an der Einheit fest.

§ 273.

Der Geist des Buches.

Der Geist des Buches weicht von dem aller anderen Schriften des alten Testamentes ungemein ab und stellt uns die Bildung eines alexandrinischen, philosophisch geschulten Juden dar; daher kann die Verwandtschaft mit den Schriften des Philo uns nicht verwundern; aber der Verfasser unseres Werkes war doch nicht so durchgebildet wie Philo. Die allegorische Deutung der alttestamentlichen Geschichte ist noch selten, z. B. ist der Talar des Hohenpriesters ein Sinnbild der ganzen Welt, cf. XVIII, 24: ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος, Joseph. Archäol. III, 8, und der Text selbst wird nicht wie bei Philo allegorisch gedeutet. Die Weisheit ist hier und bei Philo zwar ähnlich aufgefasst, aber unter anderer Bezeichnung, es fehlt der Name λόγος für dieselbe; der Engel heisst zwar XVIII, 15 wie bei Philo λόγος, aber der absolute λόγος ist unserem Autor noch nicht bekannt. Die Welt ist aus der ὕλη ἄμορφος geschaffen, XI, 18, ein Gedanke, der mehr aristotelisch als platonisch ist. Die Seele hat Präexistenz, die gute Seele, VIII, 19, empfängt einen reinen Leib. Die Welt ist zum reinen Sein geschaffen, der Mensch ursprünglich gut, aber ein zerstörendes Prinzip tritt Verderben stiftend dazwischen, I, 14 cf. II, 24. So ist das ὄντως ὂν Gegensatz zur Vergänglichkeit. Höchstes Ziel des Menschen ist die ἀφθαρσία, die Unzerstörbarkeit des geistigen Wesens, während das Gottlose vergeht. Nach dem Tode folgt ein Gericht: die Gerechten werden im Tempel des Herrn leben, III, 14, die Gottlosen dagegen werden

vernichtet, IV, 18—20. Die Vergänglichkeit ist also als Strafe aufgefasst. Zuweilen schildert der Verfasser das Lob der Gerechten mit alttestamentlichen Bildern, cf. III, 1 u. 2; IV, 7 u. 8 aus Dan. XII, 3.

§ 274.

Tendenz.

Der Verfasser wollte nicht nur überhaupt lehren, sondern war durch die Richtung seiner Zeitgenossen zu dieser Form der Belehrung veranlasst. Das Buch ist gegen die epikureische Richtung der alexandrinischen Juden geschrieben; sie heissen abtrünnig vom Herrn, τοῦ κυρίου ἀποστάντες, III, 10, Gegner des Glaubens an die Unsterblichkeit, ergeben dem sinnlichen Genuss. Die Meinungen derselben werden öfter mit Ausdrücken eingeführt, die den Worten des Koheleth entsprechen, daher haben Neuere mit Wahrscheinlichkeit vermutet, dass unser Buch ein Gegenstück zum Koheleth bilden solle. Beide Schriften sind Salomo in den Mund gelegt, aber in ganz verschiedenem Sinne.

§ 275.

Darstellung.

Die Darstellung ist nicht ohne Reiz und Kunst, der Ausdruck oft fein gewählt, der Vortrag rhetorisch, nur im letzen Teile schwülstig. Die Originalsprache war jedenfalls griechisch. Grotius nahm an, dass unser Buch aus dem neuen Testament interpoliert sei, aber diese Vermutung ist unbegründet. Besonders die reine Vorstellung der ἀφθαρσία macht der Verfasser geltend, aber gerade diese Vorstellung tritt im neuen Testament zurück, und es wird eine Auferstehung des Fleisches mit geistiger Unsterblichkeit gelehrt, cf. II. ep. ad Cor. V, 1 ff.

§ 276.

Der Verfasser.

Dass das Buch von Salomo herrühre, hat in neuerer Zeit nur noch ein katholischer Theolog, J. A. Schmid, zu behaupten gewagt. Ältere Gelehrte vermuteten oft, Philo habe es geschrieben,

so z. B. Luther, Joh. Gerhard, Calov u. a., cf. Hieron. praef. in librr. Salom.: Librum Sapientiae apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet, et nonnulli scriptorum veterum hunc esse Philonis Judaei affirmant; R. Gedaliah in Schalsch. Hakk. f. 104, oder man riet, wie Melchior Faber, auf Serubabel als den angeblich zweiten Salomo. Verwandtschaft mit den Werken Philos und mit der Richtung der ägyptischen Therapeuten und der Essener ist nicht abzuleugnen; denn auch bei diesen finden sich Elemente, analog dem Gebet vor Sonnenaufgang, XVI, 28: ὅπων γρωστὸν ᾖ, ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου, cf. Philo de vita contempl. p. 893 (Mang. II, 475): δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν κτλ.; p. 903 (M. 485); Joseph. Bell. Jud. II, 8, 5; besonders die Begünstigung der Askese und des Cölibats kann hierhergerechnet werden, denn das Ehebett heisst sündlich und unrein, III, 13, 14; VI, 1, 2, und daher vermuteten Eichhorn, S. 150, Gfrörer, Philo, II, 265 ff., Dähne, Jüd.-alex. Relig. Phil., II, 170, das Buch sei von einem Angehörigen der Sekte der ägyptischen Essäer oder der Therapeuten geschrieben. Aber mag immerhin bereits bei den Essenern ein Einfluss griechischer Philosopheme auf die jüdische Theologie und Askese zugestanden werden müssen, wie denn die Therapeuten thatsächlich einige Lehren und Gebräuche mit den späteren Pythagoreern gemeinsam haben, eine so spekulativ durchgebildete Richtung, wie unser Verfasser sie hat, lässt sich bei ihnen doch nicht nachweisen. Da nun die spekulative Logos-Idee in ihrer bestimmt ausgeprägten Form, ebenso die allegorische Erklärung des alten Testamentes in der Sapientia fehlt und die Sprache bedeutend stärker hebraisiert als die Philonische, so lässt sich auch nur behaupten, dass unser Buch aus einer Richtung herstammt, welche der Philonischen verwandt ist.

§ 277.

Abfassungszeit.

Da der Verfasser noch nicht die dem Philo eigene Durchbildung verrät, so scheint er älter als dieser, aber jünger als das Buch Daniel zu sein, welches er benutzt, und hätte dann etwa im 1. Jahrh. v. Chr. geschrieben. Indessen auch ein Jude nach Philos

Zeit konnte ein weniger philosophisch vollkommenes Werk verfassen, und da nun weder Josephus noch Philo, der es doch gewiss eingeführt haben würde, unser Werk kennen, sondern erst Clemens Alexandrinus, Tertullian, Athanasius und dann Augustinus dasselbe erwähnen, so ist es wahrscheinlich erst im 1. oder 2. Jahrh. n. Chr. entstanden.

§ 278.

Kommentare.

Petr. Nannii schol. in lib. Sap., Basil. 1552; Joa. Lorin. comm. in Sap., Lugd. 1607; Corn. a Lapide comm. in lib. Sap., Antverp. 1638; J. G. Hasse, Salom. Weisheit, neu übers. mit Anmerkk. u. Unterss., Jen. 1785; J. M. Faber, Proluss. VI super lib. Sap., Onold. 1776—87; J. F. Kleuker, Salomon. Denkwürdigkeiten, Riga 1785; J. C. C. Nachtigall, Das Bch. d. Weisheit als Gegenstück des Kohel., Halle 1799; Heydenreich in Tzschirners Mem. V, 2—VIII, 2; Engelbreth, Libr. Sap. Salom. interpretandi peric. I. II., capp. V priora compl., Hav. 1816; J. Ph. Bauermeister, Comm. in Sap. Sal. libr., Gott. 1828; E. L. W. Grimm, Komment. üb. d. B. d. Weish., Leipz. 1837; J. A. Schmid, Das Bch. d. Weish., 1857; Grimm im Exeget. Handbch., VI, 1860; Gutberlet, Das Bch. d. Weish., 1874. Vgl. ausserdem Salthenius, Dissert. critico-theol. de auctore Libri Sap. Philone potius Alexandrino quam seniore, Regiom. 1739; Bretschneider, De libri Sap. parte priore c. I—XI e duobus libellis conflata, Viteb. 1804; Winzer, De philosophia morali in lib. Sap. exposita, Viteb. 1811; Gfrörer, Philo, Bd. II, 1831, S. 200 ff.; Grimm, De Alexandrina sap. libri indole perperam asserta, Jenae 1833; Dähne, Jüd.-alex. Religionsphilosophie, II, 1834, S. 152 ff.; Bruch, Weisheitslehre der Hebr., 1851, S. 322 ff.; Weisse, Die Evangelienfrage, 1856, S. 202 ff.; Kübel in Stud. u. Krit., 1865, IV; Heinze, Die Lehre vom Logos, 1872, S. 192 ff.

Lyrische Werke.

§ 279.

Das Gebet des Manasse.

Nach II. Chron. XXXIII, 11—13 wurde der König Manasse durch die Assyrer nach Babel ins Exil geführt, that hier Busse, betete zu Jehova, fand Erhörung und kehrte nach Jerusalem zurück; nach der Überlieferung, cf. II. Chron. XXXIII, 18 u. 19, war dies Gebet aufgezeichnet in der Chronik der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. Diese Nachricht benutzte ein späterer Jude und bildete einen Busspsalm für Manasse, zusammengesetzt aus verschiedenen anderen Psalmen nach der Septuaginta. Seine Unechtheit liegt am Tage; denn wahrscheinlich war Manasse gar nicht im Exil. Angeführt wird das Gebet erst in den Constit. apostol. II, 22. Es fehlt in vielen Handschriften der Septuaginta und wurde vom Tridentinum in den Anhang zur Vulgata verwiesen. Vgl. Fritzsche im Exeget. Handb., I, 1851.

Zusätze zu Daniel, s. § 199.

Prophetische Bücher.

Das Buch Baruch.

§ 280.

Der Verfasser.

Das Buch Baruch und der Brief des Jeremia schliessen sich, was die Form betrifft, an die prophetischen Bücher des alten Testamentes an.

Baruch war der Gehilfe und Freund des Jeremia, dessen Weissagungen er aufzeichnete, cf. Jerem. XXXVI, 4, 17 ff., 27;

XLV, 1. Nach der Zerstörung Jerusalems blieb er bei dem Propheten und zog dann auch mit ihm nach Ägypten, cf. XLIII, 6; folgen wir jedoch unserem Buche, so war Baruch bereits zur Zeit, als Jerusalem fiel, in Babel, cf. I, 2: ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ, ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς, ἐν τῷ καιρῷ, ᾧ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνέπρησαν αὐτὴν ἐν πυρί. Hienach setzt freilich Eichhorn die Reden, οὓς ἔγραψε Βαροὺχ . . . . ἐν Βαβυλῶνι, in das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Jojachin und vermutet, Baruch habe sich damals nur vorübergehend in Babel aufgehalten, als er mit seinem Bruder Seraja eine Reise dorthin gemacht hatte, um die Tempelgeräte zurückzuholen, cf. Jer. LI, 59, während Bertholdt dieses fünfte Jahr für das fünfte nach der Zerstörung des Tempels hält; aber die Bestimmung ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς erinnert unwillkürlich an II. Reg. XXV, 8: καὶ ἐν τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς, und diese Lesart hat wohl auch in unserm Buche gestanden, ehe ein Abschreiber μηνὶ in ἔτει änderte; cf. de Wette, Einleitg., 1845, § 321a, Anm. b. Bei Gelegenheit brachten die Juden auch eine Kollekte zusammen, die sie mit den Tempelgeräten, welche Zedekia hatte anfertigen lassen, und einem Sendschreiben, das zuvor dem Sohne Jojakims und allem Volke vorgelesen wurde, in die Heimat nach Jerusalem sandten. Baruch scheint Verfasser sein zu sollen.

§ 281.

Inhalt und Zeit.

Das Sendschreiben der Exulanten, I, 10 bis cap. V zu Ende, bildet den Hauptinhalt des Buches. Die Einwohner Jerusalems werden ermahnt, für Nebukadnezar und seinen Sohn Baltasar, d. i. Belsatzar, zu beten, dies Schreiben öffentlich vorzulesen und ihre Sünden zu bekennen und zu bereuen, I, 10—II, 10; daran schliesst sich ein langes Bussgebet, II, 11—III, 8, mit der Bitte um Begnadigung. Nach dieser Einleitung folgt III, 9—V, 9 eine Straf- und Trostpredigt an Israel, welches die himmlische Weisheit im Gesetz verachtet hat, cf. Hiob XXVIII u. Prov. VIII, und daher in das gegenwärtige Verderben gestürzt ist, III, 9—IV, 3. Aber dieses soll nicht ewig fortdauern; die Züchtigung des Volkes, IV, 4—8, bezweckt nur seine Läuterung. Denselben Gedanken spricht die Elegie auf die Zerstörung Jerusalems aus, IV, 9—29,

in der die Stadt nach Thren. I, 1 als Witwe dargestellt wird; aber die Trauer soll in Freude verwandelt werden, wenn dereinst die Exulanten heimkehren, IV, 30—V, 9.

Das Buch bietet keine rechte Einheit; es ist bald Sendschreiben, bald enthält es Gebete, prophetische Reden, Elegieen und zum Schluss auch Verheissungen; aber man darf es deshalb nicht zertrennen, sondern muss anerkennen, dass es eben der Charakter derartiger Kompilationen ist, dass sie die Farbe und den Gang nicht streng festhalten.

Baruch kann der Verfasser nicht sein; denn das Buch enthält grobe Verstösse gegen die Geschichte. Jerusalem wird als zerstört vorausgesetzt, dennoch aber zu Opfern und Gebeten ermahnt. Nebukadnezar soll schon die Tempelgeräte ausgeliefert haben, die erst Zedekia verfertigte. Jojachin sass nach II. Reg. XXV, 27 im Kerker, und Belsatzar ist nicht der Sohn Nebukadnezars. Das Buch enthält ferner Nachahmungen aus Büchern, die jünger sind als Baruch, aus dem zweiten Teil des Jesaja, aus Hiob, Nehemia und Daniel nach der Septuaginta, cf. I, 15—17 mit Dan. IX, 7 ff.; II, 7, 9, 11, 15, 19 cf. Dan. IX, 13 f., 15, 18 f.; V, 2 cf. Jes. XLI, 10; V, 7 cf. Jes. XL, 4; dazu Nehem. IX, 32; IX, 10, und war daher ursprünglich schon griechisch verfasst. Nach der Schreibart kann es in Palästina entstanden sein; denn die Lobpreisung der Weisheit führt nicht notwendig auf einen Alexandriner als Verfasser; aber es braucht auch nicht gerade von einem palästinensischen Schriftsteller aufgezeichnet zu sein, sondern kann von einem hellenistischen Juden herrühren. Frühestens fällt es in das 1. Jahrhundert; damit stimmt das Urteil der Synagoge und der Kirchenväter überein; cf. Hieronym. praef. in vers. Jerem.: Librum Baruch, notarii eius, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetermisimus; praef. in expos. Jerem.: Libellum Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebraeos, et ψευδεπίγραφον epistolam Jeremiae nequaquam censui disserendam. Epiphan. de mens. et pond. c. 5: οὐ κεῖνται ἐπιστολαὶ παρ' Ἑβραίους.

§ 282.

Der Brief des Jeremia.

Der Brief des Jeremia bildet gewöhnlich das VI. cap. des Buches Baruch, bestand jedoch ursprünglich für sich und fehlt

daher in manchen Handschriften der Septuaginta. Der Form nach ist er eine Nachahmung von Jerem. XXIX, 4—23, nach dem Inhalt eine Nachbildung von Jerem. X, 1—16 cf. Jes. XLIV, eine an die Exulanten unter Nebukadnezar gerichtete rhetorische Darstellung der Ungereimtheit des Götzendienstes, mehr Deklamation als Brief. — Die Schreibart ist besser griechisch als im Buch Baruch, der Inhalt selbständiger, das Original offenbar griechisch. Der Verfasser deutet v. 3 die siebenzig Jahre des Exils nach späterer Berechnung als sieben Generationen, εἰσελθόντες οὖν εἰς Βαβυλῶνα ἔσεσθε ἐκεῖ ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρὸν ἕως γενεῶν ἑπτά, μετὰ τοῦτο ἐξάξω ὑμᾶς ἐκεῖθεν μετ' εἰρήνης, cf. die siebenzig Jahrwochen bei Daniel. Wahrscheinlich ist der Brief, wenigstens deutet darauf der rhetorische Charakter, von einem alexandrinischen Juden geschrieben. Das Zeitalter ist nicht näher zu bestimmen; nach der Anführung II. Macc. II, 2 wollen ihn einige ins makkabäische Zeitalter versetzen.

Bearbeitet wurde das Buch Baruch mit dem Brief Jeremia im Exeg. Handbch., I, 1851; vgl. auch Reusch, Erklärung des Buches Baruch, 1853; Ewald, Die Propheten des alten Bundes, III. 2. Aufl. 1868, S. 251 ff.; Haevernick, De libro Baruchi apocrypho comm., Regiom. 1843; Hitzig in der Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 1860, S. 262 ff.; Hilgenfeld, daselbst, 1862, S. 199 ff.

Berichtigungen.

Seite 3 Zeile 9 v. o. lies ἅγιαι.
„ 5 „ 3 v. o. lies מִכְּחֲנַת.
„ 39 „ 13 v. o. lies מִצְרַיִם.
„ 60 „ 9 v. o. lies γλῶττα.
„ 61 „ 1 v. u. lies מַפָּה.
„ 71 „ 12 v. u. lies ἢ.
„ 79 „ 12 v. u. lies דְּלָתוֹת.
„ 98 „ 10 v. u. lies vera.
„ 107 „ 6 v. u. lies נִכְבָּה.
„ 115 „ 11 v. o. lies חֲשׂוּפֵי.
„ 115 „ 18 v. o. lies אֱלֹהִים.
„ 119 lies § 43 statt § 6.
„ 138 Zeile 8 v. u. lies ζητήσεσι.
„ 184 „ 3 v. o. fehlt König, Lehrgebäude, I, 1881.
„ 193 „ 12 v. o. lies la.
„ 199 „ 1 v. u. fehlt Hitzig, Bibl. Theolog. d. A. T., 1880.
„ 215 „ 8 v. o. lies סֵפֶר הַתּוֹרָה.
„ 236 „ 19 v. u. lies עִבְרִים.
„ 244 „ 4 v. o. lies אֵל שַׁדַּי.
„ 276 „ 11 v. o. lies אֵל שַׁדַּי.
„ 284 „ 18 v. u. lies שְׁנֵי.
„ 287 „ 7 v. u. lies אַדְמַת־קֹדֶשׁ.
„ 299 „ 5 v. o. lies זָכָר.
„ 311 „ 19 v. o. lies אֵגָּה.
„ 361 „ 18 v. u. lies הָאִישׁ.
„ 366 „ 3 v. u. lies שָׁמַר.
„ 374 „ 19 v. o. lies הָעֵדָה.
„ 387 „ 10 v. u. lies lässt sich nur im u. s. w.
„ 398 „ 5 v. o. tilge das Wort „jüngerer“.
„ 431 „ 17 v. u. lies Strohbündel.
„ 432 „ 1 v. u. lies darauf habe u. s. w.
„ 442 „ 2 v. o. lies Bombergschen.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.



